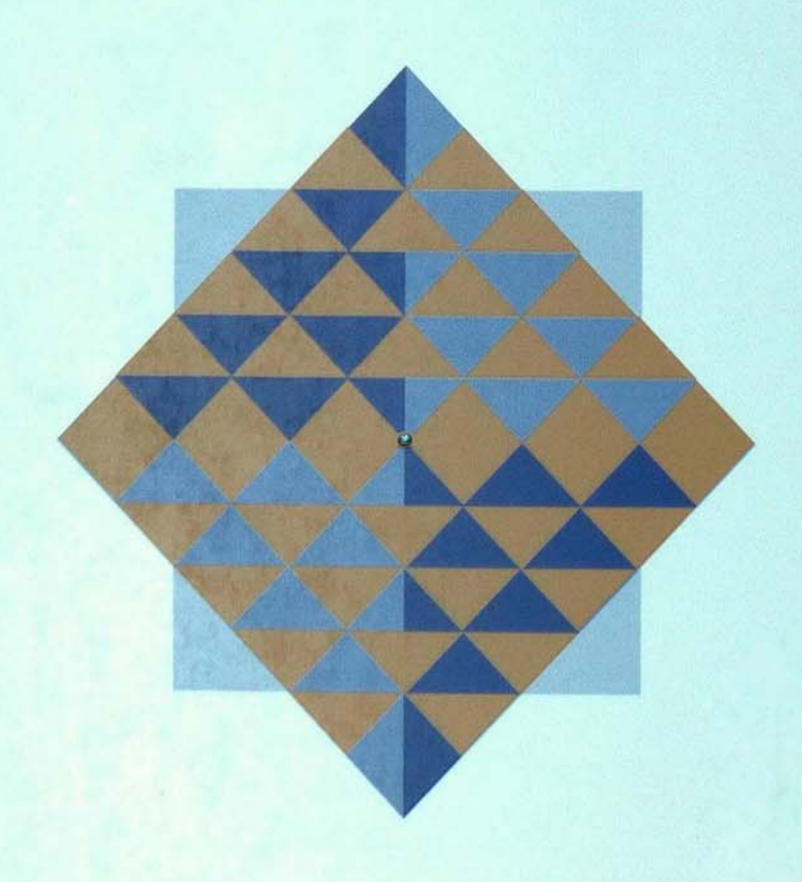
مطاع صفدي

نقد الشر المحض

21.9.2017

بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم



مركز الإنماء القومي

مطـاع صفـدي

نقد الشر المحض

بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم

الكتاب الثاني



مركز الإنماء القومي

مركز الإنماء القومي/ بيروت ـ باريس

لبنان ـ رأس بيروت ـ المنارة ـ بناية الفاخوري
ص.ب: 135072
تلفاكس: 740188

الطبعة الأولى
2001

فهرس الكتاب الثاني

I القسم الأول

من تمعين المقدس/ الدنيوي

II القسم الثاني

عصر انفجار المركزة

III القسم الثالث

بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم الفوري

IV القسم الرابع

لقاء المعرفي الحداثوي والجمعانية الفردية

V القسم الخامس

استبدادية النهاية

نظرية (لانظرية) الاستبداد القادم

من رهان العتبات الضائعة

حتى يفوز الفكر ببراءة الصيرورة لا بدَّ له، أولاً من اكتشاف العالم في براءة وجهه الحقيقي. ذلك هو مصدر الجهد الأصعب في السؤال الفلسفي. بالرغم من أنه ليس، منذ البدء، إلا الفكرُ والعالم، فإن وسائط كثيرة كانت تملأ مسافة الاختلاف بين الأقنومين. والواسطة تحوّل الأقنومين إلى قطبين، وتجلس هي بينهما. فلا اتصال بين الصمت والصخب إلا حالةً ثالثة هي الترميز. لكن الواسطة ليست ترميزاً خالصاً، بل هي اللغة التي تقرأ صمت الفكر عبر ضجيج العالم، وتختزل رموز الخارج إلى أفاهيم العقل. ويأتي (الفكر) ليطبع صمته الخاص على كل علاقة لداخل الإنسان بالخارج حوله ومعه.

إن عقلنة العالم تعطيه ثمة دلالات، تُمكّنهُ من الاستغناء عن أشيائه موقتاً على الأقل. لكن الدلالات سرعان ما تختلق استقلالها الخاص عن العقل والعالم معاً، وتنشئ أنظمتها الترميزية من ذاتها. وعندئذ لا تتداول العقولُ أفكارها بقدر ما تتعامل بمفردات الترميزات وحدها وأنساقها الجاهزة، أو شبه المعرفية بالأحرى. فالجِسْرُ اللغوي يترجم كلاً من صمت الفكر وصخب العالم (الأصلي) إلى عملة الدلالات. لكن دلالة (الكتاب) مثلاً لا تعطي معناه حيادياً، بل تَفْضَحُه عبْرَ أمرٍ قيميّ ما: إنه كتاب فلان، وعنوانه كذا. فاللغويّ لا يخاطب اللغويّ إلا في حدود القاموس فحسب. أما الألسنةُ فلا تتداول الكلماتِ إلا قيماً ومواقف وأوامر. والعقول لا تتبادل الأفاهيم إلا أشباه وقائع وحادثاتٍ، وبالتالي محملةً بشحنات الإيجاب أو السلب، الإذعان أو الإنكار.

كيف الوصول إذاً إلى حادثة الفكرة مبرّأة عن جهازها المعياري. ذلك هو سؤال يطالب بنَصَاعة الفكر، كيما يكتشف ثمة نصاعةً ما لوجه العالم أمامه. وقد يكون (العقل) ارتكب مجازر الأسطرات الاستبدادية كلها، عبر تاريخ متخم بأدلجة النهايات دونما نهاية حاسمة واحدة، كيما يشارِفَ الفكرُ أخيراً على ضفّةِ العالم، معترفاً أنه عالم مفاجئ وفوري وغير مسبوق. وأن (العقل) نَسَجَ تاريخ أحابيله كلها كأنظمة معرفية، كيما يمنع الفكر من اكتشاف ذلك العقل نفسه، كنظام للأنظمة المعرفية تلك جميعها. فالفكر لن يجيء إذاً بنظامه، بقطيعته النادرة، إلا بعد انهيار صيغة نظام الأنظمة المعرفية كما ابتكرها العقل، وكانت تجسّدت عبْر مغامرته الكبرى في إنتاج «المشروع الثقافي الغربي» وقيادته حتى خاتمته المظفرة بالكمال والنهاية معاً.

كأنما العالم يولد اليوم جديداً مجهولاً وبريئاً، ويرفض الجلوس حتى على الحطام من أنظمة التحقيب المعرفي التي اغتصبته مراراً وتكراراً. فكيف يمكن التعرف عليه من بين دلالات الهجائن المستجدة المتكاثرة حول ينابيعه وضفافه. وهل لا يزال منصاعاً لاجتياح أعاصير المصادرة والتأحيد، أو أنه يصير بدوره اجتياحياً، أخيراً، بمجهوله البكر الممتنع على الأدلجة، والمنادي على الفكر بما يرجع إليه وحده كفكر. فالسؤال عن شخصيةٍ مفهوميةٍ للعالم الجديد لا يعني اصطياد مجهوله المداهم، ومعاودة سجنه في منظومة عقلانوية تلغي ينابيعه، وتبقي عليه كمصب راكد، كمستنقع؛ كيما تتلهى الثقافويات ثانيةً باصطياد أسماكه الميّتة وحدها. فهل يستطيع سؤال الفكر أن يستردَّ لحظةَ اندهاشه بمولد العالم كلَّ فجر بدلاً من تأبيد المآتم وسط عوالم هالكة بائرة، باحثاً حقاً عن أفاهيم عابرة لشخصية مفهومية عن عالمٍ، لا تتم هي أبداً، ولا يكفُّ هو عن النقصان.

ذلك وحده قد ينقلنا من استبدادية استراتيجية التسمية، إلى تسمية استراتيجيات لا تنتهي أسماؤها أبداً.

م. ص

القسم الأول

من تمعين المقدس/ الدنيوي

I أسطرة التضحية، تضحية الأسطرة

II سؤال الفلسفي للمقدس

III الدنيوية بدون المقدس:

من الأزمة التضحوية إلى الليبرالية الجديدة

أسطرة التضحية   تضحية الأسطرة

هل يمكن قراءة نوع من جينالويا تكوينية عن اكتشاف مسافة نصية في عبارة؟.

هذا السؤال يصبح مدخلاً، وإن كان عليه أن ينتظر جوابه حتى النهاية، سواء أتى أو لم يأت.

تشكيل العبارة حسب هذه الموضعة: المقدس/الدنيوي، هو عينه يقدم مساحة كتابية تفصل بين حدي العبارة. فالتشكيل يورد الحدين متقابلين، وربما التقابل يعني بعض التوازن. حتى يستقر الحدان قبالة بعضهما حسب هذا التناظر لا بدّ أن يكون كل منهما قد أتى بدلالته كحادثة مقابل دلالة الآخر كحادثة. فالعبارة تبرز أمام النظر كما لو كانت مشهدية حديثة. إنها تبرح مجرد الدلالة لكل منهما، لتغدو أشبه بفعل. وهذا الفعل يتحقق أمام النظر بواقعية معينة. إن مجرد بروز هذا التشكيل في أفق النص العربي يدخل تغييراً ليس في تركيب العبارة عينها فحسب، بل يجذب القراءة نحو مشهدية مختلفة. إنها مشهدية تتعدى مساحة التشكيل الخاص بها لتغدو داخلة في/وعلى كل تشكيل نصي أو مفهومي آخر.

إن لقاء الحدين منفصلين ومتقابلين يؤلف بداية كتابة مختلفة. ليست بداية من عنوان ينتظر شرحه في نص. لكنه صدمة تزعزع من كيانات العبارات الأخرى التي تنطلق منها، أو تنسج ذاتها بالقرب منها وحولها. فهي من نوع تلك العبارات التي توقف سيولة السرد فجأة. وتدفع العين القارئة لإعادة ملاحقة دؤوبة لما سبق من النص، وتستشرف ما يمكن أن يأتي بعدها من تنصيص آخر. فهي العبارة التي ما أن تبرز حتى تعيد العبارات الأخرى تكوينها؛ فما أن تبرز هذه العبارة وفق تشكيلها الهندسي المتوازن ذاك حتى تفقد العبارات الأخرى توازنها السابق. إن لها فسحتها الضيقة من النص، لكن ما أن تمرّ العين بها حتى تلتقطها بصورة مختلفة، تجعل رؤيتها تنتقل أو تقفز دفعة واحدة من مكانية التنصيص إلى زمانية الأفهوم تكتسب فجأة إشارية الترميز. تصبح لديها قدرة حركية، تتيح لها الانتقال والانتشار بين مختلف العبارات الأخرى بحيث تحلبها إلى تأويلات مغايرة.

لا يمكن لعبارة المقدس/ الدنيوي أن تلزم الهدوء والتواضع. إنها عبارة مثيرة للشغب، تبعث دويها المتصادي في أرجاء النص كله. تنقله من الكتابة الخرساء، إلى ضجيج الخطابة، واشتباكات الجدل، وتعارضات المواجهة من رد ودفع ودحض. فالتوازن الذي يبديه تشكيلها ليس سوى ترسيم كتابي يخفي تحته اضطراباً أصلياً. أما الترسيم فإنه، كما يدل لفظه، اختزال وتوفيق. لكن ترسيم هذه العبارة يخرج عن قاعدته كترسيم يأتي في نهاية رحلة السرد والمفهمة. إنه على العكس يحرك المتوقف فيه، وكلَّ متوقف آخر يدل على مساحته وسكونه. يشعر اللسان في لمحة أنه معني به منذ أن حرّك ألفاظه الأولى. ربما كان هو الترسيم الوحيد الذي يفرض على مشاهده أن يراجع مفهمته، ومفهمة كل عبارة أخرى على ضوء الشحنة الفورية التي يدخلها في كل سرد. بحيث يطرأ التلعثم من جديد على كل عبارة أخرى. وهكذا فإن اللغة التي يُتاح لها أن تحمل أخيراً بجنين هذه العبارة، وأن تلد طفله المشاغب، يتحتم عليها أن تعيد النظر في علاقتها بكل مخلوقاتها السابقة، وتكويناتها الدلالية. عبارة المقدس/ الدنيوي تنقل اللغة التي يتاح لها أخيراً أن تنطق بها، من حال الاصطفاف والتجاور المكاني بين المعاني والكلمات، إلى حال التدفق وفق إيقاعات وصياغات الأزمنة المضارعة. فجأة تبرح اللغة وضعية الارتهان إلى الأسماء فقط، لتمسي منخرطة في ورشة الأفعال.

والواقع، فاللغة الخاصة بالأسماء وحدها تنقلب إلى مستودع أركيولوجي لأفعالها المنتهية. ولكن عندما تنبثق عبارة من نوع المقدس/ الدنيوي، تستعيد الأفعال حيويتها، وتندرج مجدداً في أزمنة النشوء والتحولات. تتضاءل سطوة الأسماء المسطورة. ويشرع القاموس بمعاناة قلق الإبداع والوجود من جديد. ذلك أن عبارة المقدس/الدنيوي، هي إيذان بتحرر السؤال من كل موضوعاته التقليدية، وعودته إلى صيغة سؤال ← ذاته ← ذاته. فكل الاستقرار الذي يوحي به تشكيل هذه العبارة إنما يؤدي إلى إعادة الخلخلة السابقة على التشكيل نفسه. فإن تاريخ النص العربي لم يتداول في كتاباته أو حواراته هذين اللفظين: المقدس/الدنيوي. لقد انشغل التنصيص بإيراد كل عباراته التي يمكن أن تدخل تحت هذا التصنيف، لكنه حاذر من النطق باسْمَيْ هذا التصنيف عينه. فالخطابات تسبق اكتشاف أنظمتها. والتداول اللساني متدفق أولاً. أما أنهاره ومجرياته، فهي من نحت وحفر الأفعال اللغوية. فالفعل اللغوي يحقق حادثته ويترك لسواه أن يكتشف نظام الحادثة. وحين تولد العبارات التي تحرر السرد من أسمائه، وتصله بتدفق الأفعال غير الملفوظة بعد، يتقهقر الترميز من وظيفته كمنتج ومُداوِل للخطابات، إلى سؤال الترميز ذاته، عما يجعله يصنع هذه الخطابات ولا يصنع سواها. وفي هذه الحالة (التاريخية) تصاب الأسماء بالقلقلة في حيزاتها الملفوظية، وتعاود التقهقر والصعود إلى مجرياتها السابقة، لتبحث عن أصولها الأولى، عندما كانت أفعالاً. وتسأل: كيف كانت حادثة، ولماذا لم تعد كذلك؟.

إن التوازن والفصل في عبارة: المقدس/الدنيوي، عاملان متعالقان فيما بينهما. فالتوازن لم يكن ممكناً لو لم يقع الفصل. والفصل لم يكن ليتحقق لو لم يتخارج اسم واحد ليبرز منه من جهة ما كان فيه من قبل، وما لم يكن فيه، أو على الأقل ما لم يكن له حيزه الدلالي من ملفوظه. فإن ترتيب حدي العبارة، يقدم المقدس على الدنيوي. هذا التقويم يرمز إلى أسبقية زمنية، وأولوية دلالية مرتبطة بالخطاب الأنتروبولوجي، أكثر من ارتباطها بالمفهمة المعرفية أو الأنطولوجية. فالمقدس جاء في أول الزمن ولا يزال يتابع تحقيب التاريخ من حقبة إلى أخرى. أما (الدنيوي) فإنه الحد الغائب، ثم يدخل طوراً إرادياً فيصير مغيباً. ولا يبرز للعيان إلاّ في منعطف معرفي متأخر، ويوصف عادة بالقطع والفصل. حتى يستقر الدنيوي في موضعه قبالة المقدس قطعت المفهمة رحلة الألف ميل أو أكثر ما بين محوري الإنبناء للمغيوب والإنبناء للمجهول. فإن انقلاب الترميز من المغيوب إلى المجهول أدخل حدث العلم. فالمغيوب عبارة تقع خارج كل من المعلوم والمجهول. في حين أن المجهول يعني مشروعاً في تصيير المجهول معلوماً. إن المعلوم يقتطع كل يوم من مساحة المجهول، ويضمه إلى تصنيفاته وعباراته المريضة. في حين ينزاح المغيوب أكثر كلما حاول اللسان تحديده أكثر. المجهول يشكل الوعد المستمر للمعرفة بالتقدم. بينما ينفلت المغيوب من الزمان والمكان معاً. فهو يضع الحد الأخير لإمكانية التمعين. ترميزه في سياق الواقع أنه يقدم له إشارة المستحيل اللاواقعي. هذه الإشارة لعبت أدواراً مصيرية في التكوين الإنساني على الصعيد العقلاني والإنشاء الحضاري في آنٍ معاً. ولقد اكتشفت له العلوم الإنسانية أخيراً مصطلحاً؛ أدرجته تحت عبارة المخيال. وهكذا أقرت لهذا المصطلح بمدأ واقعيته، من حيث إنه وإن لم يكن حدثاً إلاّ أنه ينضوي تحت أرومة الما يحدث؛ لكن المغيوب ليس وحده الذي يتمتع فوق رأسه بخيمة المخيال. إذ إنه تحت هذه الخيمة عينها تسكن كل ضروب تلك التطورات التي تنطوي على مشاريع متنوعة، من نوع الثقافة والفن والابتكار بشتى أصنافه. هناك إذن حيز كبير في عمق الواقع ليس واقعاً بعد. إنه دائرة المخيال أو الإبداع. لكن المغيوب قد يكون هو الكائن الغريب وحده الذي يسكن تحت خيمة المخيال لكن دون أن يعد بأي إمكان. بل يقدم المستحيل على أنه التحليق الأعلى لكل ممكن. إنه ينتزع الزمن من المستقبل، ويموضعه، ينضده فوق بؤرة المايحدث، يكثفه سمتياً فوق علو المايحدث. حتى أنه يصير المايحدث عينه كما لو أنه ليس هو المايحدث حقاً. لا يسلب المايحدث واقعيته فحسب، بل يقلب هذه الواقعية نفسها إلى وهم نفسها. ويفرض عليها أن تتعامل مع الغائب كما لو كان هو الحاضر بل أصل الحاضر.

قد يكون المخيال، هذا المصطلح الإنسانوي جداً، يحقق مرتبة وسطى بين المحايث والمفارق. ليس نقطة تلاق بقدر ما هو نقطة مفترق. ذلك أن المخيال مضطر دائماً أن

يحدثنا عن اللاموجود بلغة الموجود. لكن للمخيال سحره دائماً. ومن هذا السحر أنه يستطيع أن يجعل من لا يتكلم متكلماً. موحياً بأن مفردات الواقعي قد تكون كذلك مفرداتٍ للمفارق. فيحدث أن المفارق الذي يستخدم مفردات النص ليجعله يمحي ذاته لحساب من ليس له ذات ناطقة فورية، ينبث في خلايا المايحدث، ليجعله يتصفّى ويتشفّف، حتى لا يتبقى لكيانه ثمة كثافة تفرض مشهديته الخاصة. والآن لننتبه أننا نجعل للمغيوب قدرة الفعل في هذا المايحدث عينه فيصفّيه ويشفّفه؛ في حين أن المغيوب لا يفعل شيئاً بنفسه، في نفسه أو في غيره. ولكن هناك (ما) و(من) يفعل باسمه. ليس هو من صنع المخيال فحسب. بل غدا من ضرورة المايحدث فصار له اسم المقدس. ليس المقدس شيئاً آخر إذاً إلاّ هذا المغيوب الذي دخل عالم الناس وصار أليفاً ومألوفاً. المقدس هو المغيوب مؤنساً. السماوي الوحيد الذي يصير أرضياً. وما كان من مرتبة المستحيلات، فإنه يتربع كنائسَ وجوامع وصوامع المجتمعات والحضارات. إنه المستحيل الاستثنائي الوحيد من بين سواه من الاستثناءات الذي باستطاعته أن يصير ممكناً. ويبقى مع ذلك مستحيلاً. ذلك هو سحره الخاص. يدخل عالم التداول اليومي بإمكانية الخارق والعجيب والمعجز. تلك الأقانيم التي تندرج دائماً ما فوق الحدود اليومية لكل شيء. ومع ذلك تبدو للمتعامل معها أنها أقرب السبل إلى التجاوز والاختراق. فالمقدس هو ما يطفح عن الممكن ويذهب دائماً أبعد منه. لكن التعامل معه لا يبتدىء من الممكن. بل مما هو منزاح عنه. من هنا فإن المقدس يضفي نوعاً من لا عقلانية اللغز والسرّ، كما لو كانت عقلانية من نوع التحدي المستحيل الذي يلغي الممكن تدريجياً من ساحة الاهتمام اليومي. وبالتالي يتضاءل عالم المايحدث إلى ما يشبه عدم الحدوث. يتغلغل الموت فيما يسبقه من حقبة مخصصة للحياة والفعل. لكن المقدس لا يلغي الحياة كلياً بل يريد إعادة تشغيل عواملها جميعاً لحسابه الخاص. أول ما يفعله المغيوب داخل خطاب الحياة أن يجيّر سحر المجهول لرصيده. يطرد المجهول ويطارده. ويقدم غيابه الخاص كما لو كان أصل الوجود لكل موجود. يبلغ المغيوب هذا الحد الأخير الذي يصبح فيه قادراً على اقناع العقل بأن أعلى مراحل المعرفة هي اللامعرفة. وبذلك ينفصل المغيوب عن بقية أقانيم المخيال من أسطوري وإبداعي ومعرفي، في هذه الخاصية التي تميزه وحده عنها جميعاً، إذ بينما تشترك كل هذه الأقانيم، حتى بما فيها المغيوب، في كونها تنشىء مدارات من التحليق فوق وحول المايحدث من أجل انتشال الوعي من محدودية أدواته في الحواس الخمس، وتشميل العالم برأية غنية بالتفاصيل والممكنات، فإن المغيوب وحده هو الذي يحول المدار المغلق إلى انسحاب خطّي لا نهائي، ويحول التحليق إلى تهوية في الفراغ لا عودة منها. فالانتشال إذاً مطلق، ولا أمل في استرداد ما ينتشله.

لذلك، فإن تاريخ العقائد الكليانية والأديان كان كفاحاً مستمراً ضد أن تنبني عبارة

المقدس/الدنيوي في تشكيلها الثنائي والمتوازن، هذا. فإن حد المقدس اعتاد اجتياح حدود الآخر دائماً. وبالتالي لا يمكن لشيء أن ينبت قبالته أو في جواره. فالشيء هو الآخر. وبالتالي تُنتقص القداسة من المقدس لأن حد المقدس هو العبارة الوحيدة والتي لا تقبل اندراجاً أو مضاهاة أو مشاركة في أية عبارة أو نص آخر. لكن رحلة معرفية كبيرة قد تم قطعها وإنجازها بين حد المغيوب وحد المقدس. فإذا كان من المستحيل التعامل مع المغيوب، فإن المقدس يلج حياة الناس بصرف النظر عن كل تحقيب معرفي لهذا المجتمع أو ذاك. وما يتهدد المقدس وشيوعه الاجتماعي هو قيام الحالة الذهنية التي تذكره بأصله: المغيوب. عند ذلك يقع التعارض بين شخصنة المقدس، أو بالأحرى دنيويته، وبين وضعه الأصلي أو الحقيقي كمغيوب، أي كترميز من خارج العالم. وهنا تبرز أهمية الدين من حيث أنه تقنية للسلام تعمل على توطين المقدس في الصميم من حياة الناس. إنه يكافح من أجل تحرير المغيوب من غربته وسكونيته، وحياديته، وجذبه تحت طقوس التقديس لجعله حياً بين الأحياء، والفاعل الأكبر. ولذلك فإن الانسحاب التدريجي للدين إنما يعيد المقدس إلى منفاه القديم في حيز المغيوب. غير أن انسحاب الدين يعني أن تقنية أخرى للسلام قد تعرّف واهتدى إليها البشر، وهي تقنية التكنولوجيا عينها، كما حدّدها ماكس ڤيبر، التي غدت رمز التقديس الشامل للعصر.

بالمقابل هناك من يصحح مبدأ ڤيبر هذا، معتبراً أن انسحاب الدين لا يعني اضمحلال الديني كما يقول مارسيل غوشيه في كتابه المتميز: Le dèsenchantement du monde. فالديني يظل يعبر عن هذا الجذب للغيبي داخل الخطاب الحي اليومي للدنيوي. إنه إعادة استحضار نوع من المجهول الميتافيزيقي الذي يظل فائضاً عن المجهول العقلاني والعلمي. وهو ما كان استبدله الخطاب الفلسفي والنفسي أحياناً بتسميات كثيرة قريبة من مصطلح اللاشعور أو إرادة الحياة، والنزوع نحو المطلق واللامحدود. إلخ. غير أن استبدالات أو إبدالات الترميز الديني بالترميزات الفلسفية والتقنية كان يعني في المشروع الثقافي الغربي، تحقق ثورة عميقة وشاملة في العلاقة الرأسية بين الأرض والسماء. فإن انهيار الدولة الدينية الإقطاعية، ومعها المؤسسة اللاهوتية، شكل القطيعة الأكبر في العلاقة بين الدين والسلطة السياسية والتراتب الاجتماعي. فلقد انقشع الغطاء الديني عن هذه العلاقة الثلاثية. أي أن اختفاء الحد الأول (الدين) كشف المواجهة المباشرة بين السلطوي أو السياسي ومقابله الاجتماعي أو المدني. وبذلك عُرف التاريخ الحديث، بل الحداثة نفسها، من خلال جدلية العلاقات ما بين البشر بتوسط الأشياء فيما بينهم بديلاً عن توسط المقدس وتعاليمه ومعاييره. دون أن يعني ذلك اختفاء المقدس من مخيال الفرد أو المجتمع. لقد فقد المقدس سلطة الوازع الأعلى. واقتنع بحيز متواضع من هذا المخيال إلى جانب الخلقي

والإبداعي والأسطوري. فإن انحلال الدين كمؤسسة سلطوية سمح بعودة الديني إلى حجمه الطبيعي من المخيال الإنساني. صار الديني يتأرجح على حدود تأرجح كل من الجمالي والأخلاقي. يخالط إتيكا الفرد الحداثوي. يحرر المقدس من الطقسنة الرتيبة وقواعدها الصارمة. يغدو الديني واحداً من كثير من ترميزات المقدس، وليس احتكاراً له. يساهم في شفافية الذات العصرية، وليس في تمركزها وتخثرها. والمقدس نفسه يعود إلى الالتقاء بفاعلية إيجابية للأسطرة الجماعية، التي بدورها تشكل خطوط دفاع ومقاومة من بقية تواصل إنساني، في وجه التسريع والتخطيف المرآوي لميديولوجيا، تريد أن تكون اجتياحية كاسحة، كما لو كانت أعلى أشكال الاستبداد في فرض التجهيل الشمولي والطواعية المطلقة.

فالجمالي والخلقي والأسطوري والمقدس هي أفضل ما ترسب وتبقى من أغنى المواسم الثقافية إلى جانب المعرفي والعلمي، لتخفيف وطأة التكنولوجي، ودفع استبداد المرآوية الإعلامية. وهي كنز الحداثة البعدية وثروتها الرَخْصة المهدّدة، في منظور مستقبل قاهر، ينذر بنهاية الثقافي.

الترميز كاستراتيجيا

الوعي الأخير، في عتبة النهاية، وقبل النهاية بقليل، يتشبث بإيحاء قوة الترميز، عنف التأويل، مقابل انهيار الأدلجة، وتصاعد سلطان المرآوية. ولذلك تؤذن عودة الكينونة إلى وطنها الأصلي في اللغة والتواصل، بحلول لحظة التأسيس في المختلف. كما لو كانت اللحظة التي تولد فيها الدنيوية، ذلك الحيز الوحيد لملاقاة الكينونة. ففي اللغة تمّ اختراع المقدس. وفي اللغة تم رفع المقدس ما فوق العبارة والعالم. والعبارة هي التي تسترجع المقدس من جديد. لا تبقى الكينونة بنية، تصير حادثة. يمكن التواصل معها، تشفيفها وتشغيلها من خلال العبارة. كل تواصل يضعنا على حوافي الكينونة. يقدم لنا مؤونة للتعبير، وقدرة استثنائية على الترميز والتأويل. حتى المغيوب يغدو سائحاً في عالمنا، وقابلاً للمخاطبة. اللغة تتخثر عندما تخرج من المحايثة، عندما تتوزعها عبارات الطقسنة، تقسمها، تشظيها، تمنع تواصلها الذاتي، مما يمنع بدوره تواصل الألسنة والعقول بين الناس. يتدخل المتعالي فيما بينهم. لا تعود الكينونة حادثة، بل بنيةً مقذوفاً بها إلى أقصى الكون، إلى الماوراء. المفارقة وحدّها عدوةُ التواصل. تقتل في اللغة فعالية الترميز. تخثر الأسماء. تعرقل الأفعال. تضع العبارات خارج الوقت. تختصر الأزمنة بالزمان الواحد. المفارقة هندسة فراغية سالبة للمكان. تحليق مفارق غير معانق.

إذ تدخل الكينونة وطنها الأصلي: اللغة، تسترد تعددية الترميز، وتنقلب من تصنيف البنى، إلى بث الرسائل. تتفكك الكوسمولوجيا الميتافيزيقية من طبقاتها

التنضيدية، من ذلك التصور الماذوي الذي يقسم العالم إلى أدنى وأعلى. ذلك اللاهوت المادوي أسس العقل التصنيفي. فالتراتبية الاجتماعية انعكاسات تاريخية للعمارة الكوسمولوجية. والمجتمعات ليست أنواعاً بشرية تدخل في جنس بشري شمولي واحد. فالتراتب الهرمي ينفلش إلى متتابعات سلسلية، تتدرج فيها الأمم كعائلات، كوحدات عائلية تعددية.

لا تعلن الدنيوية إنهاء المغيوب، بل تدجّنه، تصيّره أهلياً وعائلياً وقابلاً للمجاورة والمحاورة. الإعلان عن موت الإلّه عند نيتشه لم يأت كتصنيف جديد، بل كتكوين حدثي. تماماً على طريقة هولدرلن عندما أوعز بكون التخلي هو فعل مستمر وليس تسمية مرحلية. وأما باتاي فقد أعطى لاختراق الحد حدوثاً اضطرادياً يستوعب الصيرورة. ولذلك ليس من الغرابة أن ينعطف السؤال الفلسفي بعد هيدغر، من ادعاء البرهنة والعلموية إلى أن يغدو سرداً وحكاية وقصاً. ذلك أن القطيعة مع المفارقة حادث لا ينقضي بمجرد الإعلان عنه. ولا بد له أن ينبعث تحت كل سرد يحاول مقاربة الكينونة. فالسؤال الفلسفي، في أحدث لهجاته المعاصرة، أصبح يثير القصّ، بدلاً من إشادة معاقل اليقينيات والأدلجات. يدشن عصر المتناهي، ويعيد زرع اللاتناهي فيه والتعامل معه، كإحدى طرائفه الجذابة. فهل تحول المقدس في حديقة المتناهي إلى إحدى روائعه الغامضة، كآخر ما تبقى من عهد اللامتناهي، كتحفة أركيولوجية، لا يزال لها تأثيرها السحري، أكثر مما هو ديني، على المجتمعات المتحررة من سلطان المغيوب[2].

كان التعامل مع المقدس كمغيوب كلي الرهبة والقدرة في ظل الجمعانية (L'holisme) يؤكد تراتبية العلاقات بين ـ الإنسانية، بسبب من ضآلة الأشياء وهامشيتها كمرتكزات للشخصية الفردية غير النامية بعد. فكان من السهل أو الطبيعي كذلك أن يُستثنى المقدس من منطقة المفكّر به. كان التقديس يعفي موضوعاته من أن تكون موضوعاً للمفهمة والتساؤل الفلسفي. ما أن يدخل الغامض تحت مصطلح المقدس حتى يُعفى من سطرة العقل عليه. ولقد تم اختراع هذا المصطلح: المقدس، من أجل تبرير عملية الاستثناء هذه. فلا تكون دليل قصور أو عجز يُقرُّ به العقل، بقدر ما يدخل تحت عباءة الاحترام المبالغ فيه، الذي يسمح بوضعه ما فوق الفهم، باعتباره ما فوق المعاينة والفحص. يتحول المقدس إلى حالة رابعة بين الحقيقي والجمالي والأخلاقي. والتاريخ اليوناني لم يستطع أن يقدم حكايا آلهته إلاّ تحت اسم الأسطرة (الميثولوجيا). وهذا ما جعل كبار الفلاسفة الإغريق لا يجدون غضاضة في المزج بين الأسطوري والعقلاني، ما دام التعامل اللساني معهما إنما يتبع السرد والقصص. فالأسطوري ليس نقيض المفهومي عند أفلاطون. والتعليل الضعيف يساهم في انبلاج البيان المبين. والكتب الدينية ملاحم أسطورية قبل أن تختص في صياغة التعاليم

وتصنيف المحللات والمحرمات. وإذ تعود كل الخطابات مهما ظهر تباينها واختلافها إلى أصل واحد وهو السرد، فإن المقدس يمكنه أن يتجول بحرية بين الحقيقي والجمالي والأخلاقي، محاوراً كلاً منها، وممتزجاً قليلاً أو كثيراً في خطاباتها جميعاً. لكن المقدس مع ذلك تبقى له خصوصيته. فهو الحيز الذي يقبل السؤال الفلسفي باحترام غموضه. بل المقدس هو الأقنوم الوحيد الذي لا يجد الوعي غضاضة في إعلان عجزه، غير السلبي، عن فضّ أسراره. وحتى عندما يتم القبول بالمقدس كواحد من أقانيم الفكر أو الروح أو التداول الاجتماعي، دون أن يحتكر التأسيس الوحيد لها جميعاً، فإن الفلسفة تحفظ له شيئاً من سطوته القديمة. فالمقدس قد يجدد حضور المغيوب في قلب الدنيوية كما لو كان قد امتلك وظيفة إيجابية جداً هي التخفيف من كثافة المادوّية المستولية على التشكيلات الدنيوية. من هنا يمكن تفسير عودة المقدس داخل الخطاب الدنيوي المعاصر بعد انهيار امبراطورية الايديولوجيا، حتى في صميم المشروع الثقافي الغربي. هذه العودة ليست صورة عن تعاظم سلطان الشعبويات مجدداً كما هو حادث في الجانب الشرقي من أوروبا، أو خارج المشروع الثقافي الغربي تماماً، كما هو في «بقية العالم» وبشكل خاص، في العالمين العربي والإسلامي. لكنها نوع من التعاطي مع مادية الاستهلاك بطريقة غير مادية تماماً، مما يحقق نتائج متعارضة ومتداخلة، في مجال كل من الاستهلاك والتدين الجديد معاً. إذ يتم التسليم بسلطان الاستهلاك، بقوانينه الغامضة وعاداته وأساليب ترويجه كما لو كانت طقوساً دينية. وفي الآن نفسه يُطلب التنوع والتغيير داخل مفاهيم وطقوس الدين الجديد، كما لو كان جزءاً عضوياً من النظام الاستهلاكي العام. ومع ذلك فإن النظام العالمي الجديد (السياسي) الذي يراهن على قطيعة عدوانية كاملة بين الشمال والجنوب لن يجد بين يديه غير المقدس الديني كإيديولوجيا انبعاثية تحمي الشعبويات القوموية والعنصرية مقابل جنوبٍ أصوليٍ وإسلاموي.

بهذا المعنى يمكن القول إن هناك إعداداً واستعداداً لاسترداد المقدس كغلاف للسياسي على كل من ضفتي خط القطيعة الشمالي/الجنوبي. إنه استرداد دنيوي كلياً للمقدس. سوف يجري تلعيبه واستخدامه في مشروع تقسيم العالم القادم حسب ثنائية مصطنعة. فالمقدس القادم سوف يُخلّ بصيغة التوازن القائمة بينه وبين الدنيوي مرة ثانية، في خطابي الشمال والجنوب معاً. أحدهما الشمالي سوف يتابع خطاب الحداثة البعدية، لكنه يقع تدريجياً في تصنيم الفردية الانعزالية، مما سيغرقها في شعبوية العنصرية، تحت ستار الدفاع عن ديمقراطية المجتمع المتقدم الصناعي. وأما الآخر الجنوبي فإنه يجري تعجيزه عن بلوغ الديمقراطية بتدمير موارده الاقتصادية، والإمعان في إفقاره وإذلاله، مما يزيده تعلقاً أصولياً بالمقدس السلفي، الذي بدوره يُثمّرُه الغرب كجريرة دائمة للجنوب، تبرر مجمل العمليات والتخطيطات المرآوية لتصييره عدواً

للغرب، يرث كل رموز الإدانة والشيطنة التي كان المعسكر الشيوعي المنهار موضوعاً ممتازاً لها.

في سياق التحقيب المعرفي الذي يتغنى به المشروع الثقافي الغربي، فقد وقع تصور الحداثة البعدية كما لو كانت حقبة النهاية لهذا المشروع؛ وذلك حين شُرع في طلبها بتدشين الدنيوية باعتبارها الثمرة العليا لشجرة المعرفة الإنسانية. صار سجل الدنيوية يتسع لاندراج تعددية الأفاهيم في حلة من التناهي والمحدودية والتنوع، دون التمركز الإيديولوجي، وما يخلقه من استقطابات الثنائيات في طابعها الاحتكاري، التناحري. حتى أصبح المقدس نفسه مرشحاً لتحرير كاهله من عبء المغيوب، وإجلاء مشهديته من ركام الطقسنات والأسطرات العبادية والتصنيمية. كان المقدس في طريقه لإشغال حيزه الطبيعي، لأول مرة في تاريخه، إلى جانب أقانيم الفكر والعيش الأخرى، من مثل الحقيقي والجمالي والأخلاقي. وقد كاد أن يغدو أحد الإمكانات المشتركة والمتميزة في تشكيل الأفاهيم وإبداعها، دون أن يدعي احتكار التأسيس أو واحدية الإسناد والمرجعية بالنسبة لسواه من الأفاهيم هذه.

حين يحل التأسيس في المختلف فإن عمارة الأفاهيم تفارق هندستها التقليدية. تندرج في اصطفاف عرضاني إلى جانب بعضها، بدلاً من التزاحم على احتلال اللحظة الراهنة من خط طولاني. يتاح للوعي، للعين، أن يريا معاً الأفهوم في حيزه، وهو يسمح بمجاورة أفاهيم أخرى. فالمشهد والحجم متاحان للرؤية في وقت واحد. والمضاهاة ممكنة وليست ممتنعة أو محرمة ما بين الأفاهيم. والسؤال الفلسفي يتمتع بتنوع المعاناة بدلاً عن الانتماءات الحدية المطلقة. يغتني منظر العالم فجأة بكل سكانه الحقيقيين. تتهاوى عادات الحجب وآليات العزل والإفقار عندما يغدو كل شيء شافاً عمّا هو وراءه وأمامه. ويصير المقدس نفسه كائناً دنيوياً مسكوناً بالشغف والاستطلاع. بدلاً من «موت الإلّه» والإمعان في قتله، أو بدلاً من الإبقاء على استبداديته المفارقة، فإن إحياء أسمائه على ضفاف الكينونة يمعن في تأكيد محايثتها وتدانيها، يُغني لغة التأويل، يُوَطِّن الترميز في اللسان والمعاملة والإشارة، بدلاً من التصنيم والطقسنة. تنقلب أصول البرهنة حول/ وعن اليقين المفارق إلى تأرجحات الترميز، وإبداعات الأفهوم، واكتشاف مشهديات العالم اللامتناهية.

لكن يفقد المقدس تسميته المباشرة هذه. وتذهب دلالته إلى تسميات أخرى من نوع التكنولوجيا في العلم المادي، والديمقراطية في خطاب العلوم الإنسانية. فلا يعود المغيوب هو المضمون الحقيقي للمقدس، ولكنه مغيوب من نوع آخر. فالنزعة نحو التقديس ملازمة للحيوية البشرية. وهي تنسحب من أقنوم إلى آخر. هناك دائماً بقعة من الغموض تسكنها اللامعرفة، ويحبّ العقل أن يبقيها بمنأى عن أدواته وأسلحته. يتواطأ مع نفسه حتى لا يطأ عتبتها. فالجانب اللامعرفي من صيرورة التكنولوجيا

منتزع هو نفسه من مشهدية التكنولوجيا، ومكرس لما يتجاوز آليتها المحض. وكذلك تقدس العلومُ الإنسانية كأخلاقوية إنسانوية عليا لها، الديمقراطية. رايتها تخفق فوق كل الرايات في أصقاع الشمال كله، من غربته إلى أمركنته. لكن تقديس الديمقراطية يدخلها في نفق المغيوب من جديد. يجعلها ساحرة تصنع كل السحر، ولا يصنعها أحد. فالتقديس ليس الأدلجة، لكنه يحمل منها كل عنفها الواحدي، مضيفاً إليه هيبة الآلهة القديمة. يعيد أمام العقل أسطرة الحد أو الجدار الذي لا يجب اختراقه. يوقف صيرورة العالم بحجة الانتظار لانكشاف عللها خارج العالم ذاته. وحتى إذا كان المغيوب من صنائع هذا العالم فإنه من المفترض تجريده من دنيويته، حتى لا يفقد أسراره. كيف يمكن كسر دائرة الإحراج المفرغة هذه التي تفرضها ترسيمة المقدس/ الدنيوي. لا بد من ذلك الثالث المرفوع الآخر الذي يضبط الترسيمة متلبسة، لكنه يعاني من إكراهها. ليس ذلك الثالث المرفوع هو العقل بصورة عامة، لكنه العقل من خلال الممارسة الفلسفية. والسؤال الفلسفي هو المنوط به أن يعلن إكراه الإحراج في تلك الترسيمة. وهو عليه كذلك ألا يكتفي بلحظة الإعلان، بل أن يبادر إلى ولوج حلقتها المعدنية، موقعاً فيها الانكسار المستحيل، الذي ربما ينتشلها إلى تأسيس مختلف. فنحن كيفما قلّبنا أوجه الترسيمة بدا لنا دائماً المقدس في مختلف الأحوال هو كائن دنيوي، سواء ارتبط بالمغيوب المفارق، أو تلبس بأقنوم واقعي. فهو إذاً ينتمي إلى نشاط مرتبط بهذا العالم، بالرغم من كل إسناداته الفوقية أو السحرية أو الايديولوجية، وحتى العلموية والسياسة. عامل واحد هو الذي ينقل هذه الدنيوية إلى دائرة النور والتمعين. إنه دخول السؤال الفلسفي إلى صميم الترسيمة الفلسفي. وحده هو المخول بكشف أحابيل المقدس لنفي الترميزي الدنيوي عن كاهله حتى يغدو أكثر حرية وقدرة على الحركة داخل منطقة الدنيوي ذاته، دون أن يتحمل منها أية تسمية محددة، أو يضبط في أية مواقعية من أرضيتها.

سؤال الفلسفي للمقدس

تعيش ترسيمة المقدس/الدنيوي أعظم لحظاتها وحقبها تسلطاً واحتكاراً، عندما تنجح في إبقاء الفلسفي منفياً خارج دائرتها. بذلك يتم لها حصر الجدل في أي من الحدين تكون له الغلبة على الآخر. لكن الفلسفي يبين ببساطة كمارأينا أن التعارض بين الحدين وهم. إذ إن المقدس لا يمكن التقاطه خارج ممارسته الفعلية في صميم الأمكنة الدنيوية عينها. ولا بد من أجل التعامل معه التغلغل أكثر في أروقة التاريخ والواقع معاً. فليست المسألة في التحيز لأحد الطرفين ضد الآخر - إذ يبقى هذا التحيز عينه من أبرع مناورات الترسيمة الثنائية عينها -. لقد شغلت هذه المناورة عصوراً فكرية مديدة. وهي لا تخمد فترة أو تغيب إلاّ لكي ترجع بأسلحة جديدة لممارسة مخططها التقليدي. ووحدَه الفلسفي كان المتصدي الدائم لها كلما استعادت تشكيلها الخاص وتسلطت به على تشكيل العصر. ذاك أن الفلسفي يرد الثنائية إلى واحديتها الأصلية. هناك الدنيوية وحدها ولا شيء سواها. وحتى عندما تسود اعتقادات خطابات عما خارج العالم فإنها تظل خطابات لألسنة أرضية، ومن هذا الكوكب الحي وحده، على وجه التحديد والدقة. لكن قد يقع أن تجهل الدنيوية نفسها، أن تحتجب بعض معالمها الأساسية عن سكانها. أن تجتاحها عواصف طارئة من المرآوية لتستلب العالم وأشياءه مشهدياتهما. بكلمة واحدة فإن المقدس في مختلف مرتبياته، من الغيبي المطلق إلى الايديولوجي المحايث، إلى الأسطرة الاستهلاكية، إلى أشكال الشغف التي تشيعها حداثة بعدية مترددة ومتأرجحة، يأتي معارضاً للفلسفي بدرجات مختلفة كذلك، تتراوح من التحريم إلى الاضطهاد إلى المساواة والمناورة. فحين لا يقع الفلسفي في أفخاخ الترسيمة التقليدية: المقدس/الدنيوي، فإنه يتمكن من احتوائها معاً بحديها المتعارضين شكلياً. لكن لا بدّ من الملاحظة أو الاعتراف هنا أن الفلسفي ذاته لم يكن من السهل نجاته من إغراءات الغيبيات الواحدية. لذلك يمكن القول إن تاريخ انبثاق الفلسفي هو عينه تاريخ انكشاف الدنيوي لذاته، الذي يغدو اسمه الفكرَ الدنيوي. إنه الفكر الذي يحكي قصة التحقيب المعرفي كما يدعيه لنفسه

المشروع الثقافي الغربي، ويجعله مصدر تفرده وتميزه، واستعلائه على بقية مشاريع العالم الثقافية. يجعله هويته.

ومع ذلك فإن لحظة الحداثة البعدية، كما أعلنها الفكر الغربي نفسه، لا تقدم التحقيب المعرفي حسب خط طولاني تأريخي. ذلك أن المقدس لا يزول مع زوال حقبته تأريخياً. إن له ميلاً دائماً للعودة. فالفكر الدنيوي ليس دائماً حالة نقية من الشفافية الدنيوية الخالصة. والمقدس بصورتيه الغيبية والدنيوية يكاد يستولي على التشكيل السياسي المعاصر على ضفتي الشمال والجنوب معاً. وهذا يعني ببساطة مباشرة أن الفكر الدنيوي لا يحقق قطائع معرفية نهائية. لكن أعلى ما يحققه في رحلة نزع الوهم عن العالم، هو قدرته على استخدام الوهم أو الأسطرة بصورة عامة، في خدمة المحايثة نفسها ضد المفارقة. فحين تندرج كل تلك الأقانيم الهائمة، من الأسطرة إلى التدين إلى الأدلجة، تحت العديد من استعارات المقدس العائد، عندما تندرج في سياق المخيال المجتمعي وحتى الميتافيزيقي المعاصر، فإنها تنقلب إلى شحنات من الشغف الترميزي، يستخدمها الفكر الدنيوي نفسه من أجل المزيد من الكشف عن لا شعوره الكينوني، وبيان أنظمة هذا الكشف عينه وآلياته. فليست حقبة نزع الوهم عن العالم لتسدّ الطريق أمام إعادة أسطرته. والحسم بين العقلانية واللاعقلانية في خطاب الحداثة البعدية لن يكون لصالح العقلانية وحدها، كما كان يتراءى وقْتَ القطيعات المعرفية الحدية، بل سوف يساعد مثل هذا الحسم، كما حدث تاريخياً، في تنمية الذاتية المطلقة على حساب التناهي الدنيوي نفسه. وهو الأمر الذي ميّز المشروع الثقافي الغربي وحده.

إن المتغير الأهم في فكر الحداثة البعدية المعاصرة هو استقالة اللامتناهي من مفهومه السلطوي الإطلاقي وقبوله بالاندراج في حيز المتناهي كواحد من ترميزاته الأسطرية، التي تلوّن أشكالاً من السرد الفلسفي والإبداعي، وتخالط القص والرواية، أكثر من كونها قضايا منطقية أو علموية، لا تبيح التعامل معها إلاّ عن طريق البرهنة الباردة فحسب. وهذا يعني أن المتناهي يحقق في تاريخ التحقيب المعرفي قطيعة من نوع خاص وفريد، تقطع حتى ما ألفته الفلسفة من القطيعات السابقة. ذلك أن قطيعة المتناهي لا تحسم مع ما يضاده، لا تنفيه من مفهمتها، لا تضرب حوله حصار الحجْر أو التحريم؛ بل تشركه في تشكيل أقنومها بالذات. تمنحه من هذا التشكيل الحيّز الذي يطابق حجمه الحقيقي. تطلب من أقنوم اللامتناهي مثلاً أن يفارق إشاعاته كسلطة مطلقة لا تعرف اتصالاً مع سواها إلاّ عن طريق الإكراه، بحديه التقليديين من ترهيب وترغيب. فإن جدل اللامتناهي كان يساهم في جعل كل اعتراض عليه يرقى إلى درجة اللامتناهي كذلك. فلم يستطع اللامتناهي عبر صراعات التاريخ أن يثبت مرة واحدة أنه هو الواحد المطلق حقاً. بالعكس كان يبعث على وجود لامتناهيات

أخرى، تدخل معه في حروب التصفية المتبادلة. وبالتالي لم تكن إضافة هيبة المقدس إلى اللامتناهي لتفيد كثيراً في البرهنة على جوهره الاستثنائي ومقدراته اللامحدودة، بقدر ما كانت تُسَطِّحهُ عبر مرآويات الشعوبية، ريثما تنبثق معارضاته عبر ادعاءات باللامتناهي أخرى مضادة. فإن إنكار تنوع المقدس كان يكلف اللامتناهي حروب التاريخ كلها، من صليبية ضد الآخرية (الإسلام) ومن صليبية ما بين أقطابها، ومن ايديولوجية حداثوية. فالمقدس الدنيوي لم يستطع أن يتحرر بواسطة المقدس الإيديولوجي. وكلاهما استعار أسلحة الآخر، معتقدَيْن أن أحدهما يدفع شر الآخر عنه؛ في حين أن اللامتناهي عينه كان يحارب بعضه بعضاً، كان سيد التشكيلات التقديسية جميعها التي تكرم ذاتها وتلعن سواها.

لا وجود للامتناهي إلاّ عبر وكلائه الأرضيين جداً، الناطقين باسمه، والمدعين الدفاع عن أسمائه ومصالحه. ولقد احتاجته أشكال العنف الكبرى لتبرير خطاباتها، ولا تزال تفعل ذلك في التاريخ الراهن، كما في التاريخ السابق. فلم يكن حسْم عصر اللامتناهي اللاهوتي إلا المنعطف الأخطر نحو لا تناهي الذاتوية الغربوية. ولقد سُمي ذلك المنعطف بلحظة الحداثة. وكان له شرف التنوير، وحَمْلُ لواء ← الإنسان. هكذا تم افتتاح عصر الاستعمار والتكنولوجيا لأول مرة في قصة الحضارة مع تدشين اللاتناهي الإنسانوي: انتقل التقديس دفعة واحدة من مغيوب منفي خارج العالم، إلى مغيوب مادوي فاتح للعالم من كل بواباته أمام أعظم أشكال النهب المنظم والاضطهاد المنظم، والتدمير المنظم لثروات المجتمعات في كل مكان؛ ثم بعد استلاب الثروة، وتقزيم إنسان الآخر، انتقل استقطاب اللامتناهي من الغربنة إلى الأمركة؛ عندئذٍ شرع حقاً في تدمير ذاكرة العالم، من أجل استعادة دورة أخرى من الاستبداد المتنكر لاسمه.

من هنا فإن عودة الأسطرة اليوم ينبغي أن تفهم كاسترداد أركيولوجي لهذه الذاكرة بطريقة توقف فيها زحف اللامتناهي الإنسانوي الذي طبع المشروع الثقافي الغربي. ولقد كان على هذا المشروع نفسه أن يكتشف مدى خسارته لمخزونه الأسطري، مقابل العنف المطلق الذي تورط في متابعة فصوله بهدف إثبات فكرته المتخشرة عن ذاتية مطلقة، عبرت عن نفسها بمذهبيات واحدية، عنصرية أو ايديولوجية. فإن رحلة المقدس الديني التي ابتدأت بالمغيوب خارج العالم انتهت إلى عنف الحضور الاختزالي ملء العالم، لحساب هوية واحدة. انتقلت من حقبة الدوني/العلوي العمودية الساكنة، إلى الانخراط في رحلة الدوني/العالمي الأفقية، الصاخبة، المنتجة لتاريخ الاستعمار والايديولوجيات الكبرى.

لماذا نقول: عودة الأسطرة اليوم. لأن الأسطرة هي الجذر المفهومي لكل الأقانيم الأخرى، ذات الترجيع السحري، من مثل: الديني، المقدس، وصولاً إلى

الاستهلاكي والتكنولوجي المعاصر. فالأسطري يشترك مع أقرب خاصية للفرد الإنساني، وهي الترميز، أو بالأحرى الفعل اللغوي. فالأسطري ترميز شبكي تنسيجي يتلو الترميز التقطيعي للألفاظ الواحدة. إنه يرفع الملفوظ من حالة التأشير الخالص، إلى الدخول في تنسيج نص، أي في مباشرة قصّ وسرد، لا يكون شرطُه مطابقةَ حدثٍ في الواقع، لكنه يصنع من ذاته حدثه الخاص، ويتابع إخباره المختلف. فالأسطري ليس حالة قبل تاريخية، لكنه مصاحب لفعالية الترميز حتى في أعلى درجات الوعي والتنصيص العلمي. إذ تبقى هناك مجالات لعبارات مقطوعة عن الإحالات الواقعية. والثقافة الحديثة، وحتى الحيز العلمي الخالص منها، يعبران صلتهما الطبيعية مع الصياغة الأسطرية بواسطة الخيال الذي بدوره يعتمد الترميز للتعبير عن فتوحاته وآفاقه. أما البرهنة والمفهمة فإنهما عمليتان تاليتان تشتغلان على المادة الترميزية المتوافرة.

إن نموذجاً من التحقيب المعرفي على غرار دراسة العقليات المجتمعية لدركهايم، أو قانون الحالات الثلاث لـ أوغست كونت، أو المقارنة بين العقلية الابتدائية والعقلية الحديثة، كما عند ليفي برول. وصولاً إلى أهم نص كلاسيكي حول الترميز عند كاسيرر[3]. هذا النموذج كان يتبع التطور الخطي، معتبراً دائماً أن الأسطرة ليست سوى مرحلة قبل تاريخية لنشأة المعرفة والبحث العلمي بالمعنى الحديث. وإذا كان ثمة من فضل دائم للعلوم الإنسانية المعاصرة، فهي أنها كشفت زيف هذه الخطية النخبوية. فإن اكتشاف اللسانيات سمح بإعادة الاعتبار إلى اللغوي من حيث أنه المخزون المعرفي المعبر عنه بأشكال مختلفة من الترميز. وهكذا فإن اللغوي والاتنولوجي، والبنيوي شكلوا دعائم الخطاب الموغل في اكتشاف (الناس) وتبديد (الإنسان) كمفهوم إطلاقي. وعند الناس، في كلام الناس الصائت والمضمر، المقروء والمكتوب، يتعايش التعاقب والتزامن في حدثيّة المعيوش اليومي، وفي الذاكرة اللغوية في آنٍ واحد. فاللغوي ليس وعاءً جامداً لاحتواء ما هو سواه. بل هو من يُلغْون كل ما يلمسه. ولم يحدث خطأ المفهمة والبرهنة في السؤال الفلسفي إلاّ عندما كان يسلم الوعي بحقيقة فصل كاذبة بين الترميز ومضمونه. فيُوَحّدُ بينه وبين الأسطرة كحقبة منقضية.

ولعلّ السؤال الفلسفي استطاع اليوم أخيراً أن يتجاوز محنة هذا التحقيب المفتعل. فكان الاحتفاء باللساني يجعله مقدمة لكل معرفة. والمعرفة نفسها لا يضيرها أن تعترف بكونها مجرد سرد، أو نوع من سرد. ذلك لأنه ما أن يهم اللسان بالسرد حتى ينشيء حكاية ما؛ أي خبراً ما، وبالتالي شروعاً في معرفة. هذا الدرس الأول، والأولي جداً، يجب ألا يبرح أبسط سؤال فلسفي وأعلاه. ما أن يُقرّ به حتى يضع يده على مفتاح المفاتيح. نستطيع الآن أن نتذكر براحة التطوير البارع التي أتت به المدرسة

التحليلية وخاصة على يد كل من سرل وأوستن، فيما تمت تسميته على أنه الأفعال اللغوية[4]. لكننا ببساطة كذلك يمكننا أن ننطلق من زاوية مختلفة لفهم الفعل اللغوي. فهو مبدئياً ذلك الفعل الذي لم يعد واسطة لنقل ما هو سواه. إذ غدا اللغوي هو نفسه فعلاً. مثل هذه التأشيرة هي عنوان الثورة في استراتيجية مختلفة للتسمية. نحن نريد أن نلح هنا فحسب على ما تحتمله لفظة فعل من طاقة حركية. فإذا أقررنا أن اللغوي هو فعل أساساً نستطيع أن نصعد إلى كل الترميزات الأعلى المشحونة بالقوى الغامضة، من مثل الدنيوي والمقدس وحتى المغيوب نفسه، لنرى فيه طاقة تفعيلية معقدة. فالمقدس يقدم سرده، قصته الخاصة، عما لا يعرفه. ومع ذلك يدخل هذا اللامعروف كمحرك حقيقي وسط المعيوش والمعاناة. إنه يوغل في ترميز مقطوع عن الواقع لدرجة القدرة على تجاهل ذلك الواقع الفعلي، وبناء ما ليس واقعاً وكأنه هو الحقيقة.

لكن الأسطري كإسم لغوي فاعل، لا يطرح السؤال المعرفي، بل يتجنبه بحرص ذكي، كيما يظل الأسطري متابعاً تنسيج نصه الخاص، بما يجعل من انقطاعه عن الواقعي، مصدرَ نجوعه الوحيد. ذلك أن الأسطري لا يكف عن الالتصاق بالشعري والدرامي. وهو لشدة ما ينضح من خصب المخيال الفردي والجمعي، فإنه يعوض عن نقص المفهمة بشغف التصوير، وتنويع المناظر في مسرح قصصي لا يقر بنوعه الأدبي، وإنما يقدم نفسه بديلاً عن كوسمولوجيا العالم بتمامه، كمعرفة شمولية.

ومع هذا، فإن الأسطري عندما يجنح لتقديم مشهديته عبر المقدس، فإنه يحتاج إلى أكثر مما هو في طاقة فعل السرد العادي، وأكثر مما هو في تفعيل السرد الإبداعي نفسه. إنه مطالب بموهبة اقتناع نابعة من صميم وظائف العقل، أي أنها موهبة ذاتية العقل. ومع ذلك تأمره بوقف فعاليته عند حدود، نطلق علياه اسم المقدس. فمهما احتج علم اجتماع المعروف بكون أسطورة المقدس تنتمي إلى زمن ما قبل التاريخ المعرفي إلاّ أننا نشهد العقل، حتى وهو في أعلى مدارج علومه العصرية والإلكترونية، لا يكف عن استغلال بعض مناطق من المجهول حوله وكأنها مواطن للمقدس نفسه، وحتى ولو كان منتمياً للمغيوب، تلميحاً أو تصريحاً. كما لو أن المقدس هو أقدم شيء في العالم، وسوف يظل أحد أحيائه الأكثر خلوداً وتأبيداً[5]. وقلنا (أحد أحيائه) ونحن نعني ذلك. إذ إنه ما أن يتبقى المقدس واحداً من أفعال اللغوي المتميزة، فإنه سيظل إذاً من أفعال هذا العالم، ومنضوياً تحت مملكة ← الدنيوي نفسه، كفعل مفعم بالدنيوية ذاتها، ومتحل ببعض أعمق أسرارها سرية وخصوصية وجاذبية. ومن مزايا هذه الاستمرارية تحت كنف الدنيوية أن المقدس لن يقوى على احتكاره نوع فريد من القص يدعى الديني أو السحري وحده. لن يبقى المقدس واقعاً على مسافة من فعل التقديس. سوف يقترب منه أكثر فأكثر إلى أن يغدو

المقدس هو فعل التقديس عينه. وعند ذلك فحسب لن يتبقى في مشهدية اللساني أية منطقة خارجة عن بنية هذه المشهدية بالذات.

العنف في خطاب «الآخرية»

عندما يتدانى السؤال الفلسفي أكثر فأكثر من منطقة المقدس، معنى ذلك أنه لم تعد ثمة سلطة للتوقيف، وأن عنف الطريق إليه، عنف التحريم والعقبات، قد تفكك لصالح تواصلية أخرى، أصبحت قادرة على شدّ المقدس إلى رحاب الدنيوي تماماً. فما هو أصل الإحراج إذاً. وما هو أصل القطيعة الوهمية الدائمة بين المقدس والدنيوي. إنه بكلمة واحدة: العنف. والمقدس ليس عنيفاً إلاّ عندما يفرض نفسه لامتناهياً. عند ذلك يمتنع مدّ أي جسر معه ونحوه. لأن اللامتناهي لا يسمح بالحوار، وإلاّ صار قابلاً للاختراق، وتحول إلى مجرد متناه ما. فالمقدس المنفصل يمنح نفسه كل قصوويات الأسماء المركزة الصفات المطلقة للمحافظة على انفصاليته، وإيهام الآخر بالتفوق الشامل على كل إمكانياته. إنه ينكر على اللغوي أن تكون له أية مقدرة فعلية على مقاربته، اللّهم إلاّ عبر ما سمي في الثقافة المدرسية باللاهوت السلبي - وهي أن تمنح المتعالي الإلّهي صفة إنسانية وتنكرها في الوقت ذاته بسبب نسبيتها. ومع ذلك فإن المقاربة اللسانية عبر اللاهوت السلبي هذا، كانت تمتّ إلى الفعل اللغوي. تنبىء عن شجاعة وجرأة هذا الفعل الذي يتقدم، ولا يتوقف عند (التوقيف)، ويطلق تسمياته، على هذا المقدس الرافض للاسم والمحرّم له. يسميه ويظل يسميه حتى عندما يسحب أسماءه منه كلها.

من أين يأتي هذا العنف، هذا التوقيف؟ اللغوي يعترف في هذا العصر بسهولة أنه هو صاحب التوقيف، هو باني العنف، هو مقيم الحاجز ليحول دون التقدم نحو ذلك المقدس الذي يسكن البعد، ويقتضي القرب كذلك. يصنع اللغوي عنف التقديس عندما يصاب بالتعجيز عن الترميز، عندما يسقط الترميز قبل نهاية الطريق أسير ألاعيبه ذاتها، ومنتجاته عينها. ويقرر وضع نهاية يعتبرها حدوده الطبيعية. بدلاً من أن يقر اللغوي بتعجيزه، عن ترميز المقدس، فإنه يحيطه بهالة التعظيم، يرفعه من سطح المتناهي إلى قبة اللامتناهي. هذا الانقطاع عن الحوار والتواصل يضع اللغوي نقيضاً للمقدس، فلا يتبقى لديه سوى الإقرار بحالة العنف التي تجمع النقيضين. والتغلب على العنف يتطلب التضحية. لذلك يقبل اللغوي بالسكوت. تلك تضحيته التي تعلن اكتمال الترميز وتعجيزه في وقت واحد. تتجلى التضحية في قبول اللغوي بانتحاره، في استسلامه للالغوي، في عزل المقدس عن منطقة العبارة. وقديماً كان المقدس المنفصل يبرر التضحية وسفك الدم كتعبير عن اليأس الجماعي المكبوت في إمكانية التغلب على القطيعة معه. فالمقدس الذي لا يستجيب لنداءالصلوات

والابتهالات (حوار الكلام) كأنه يطالب بموت الآخر، فيتم نقل التضحية إلى كائن ثالث هو الحيوانات مثلاً، الحيوان الأقرب إلى الإنسان والذي يحمل منه الكثير من صفاته المدجنة. غير أن ثنائية العنف: (التضحية) والمقدس، سوف تتمكن من عمق الذات الفردية والجماعية، ويمسي خلال تطوراتها مصدر ترميز خصب ودموي من نوع آخر، على مستوى تراجيديا المعاناة: (التاريخ)، وتراجيديا التعبير معاً: (الإبداع الدرامي والفني).

ودون أن ندخل في نوع من التفسير الفرويدي لتاريخ العلاقات مع المقدس فإننا نكتفي بالتركيز أن المقدس كان يشكل دائماً منطقة العجز عن الترميز بعجز الاتصال. وعند ذلك لا يتبقى سوى علاقة العنف التي هي التعبير عن انقطاع العلاقة. وبدلاً من إعلان العنف صراحة بين اللسان والمقدس كان يجري البحث عن البديل الثالث بواسطة التضحية. فاللسان الذي يتوقف عن الترميز يحكم على نفسه بالزوال. لكن موت القائل يفتديه موت الكائن الآخر الذي يقع خارج هذه العلاقة تماماً. من هنا يجيء اختراع الأضحية. فإن التقرب من الآخر ـ المغيوب، قد يتم بتضحية الآخر ـ الشبيه، حيواناً كان أو إنساناً عادياً كالعذراء أم الطفل أو الفتى. والعنف يتحمله كائن ثالث ترميزياً ويعفي الطرفين الأساسيين من أية مسؤولية. فالتضحية الطقسية هي عقوبة بدون ذنب اقترفه موضوع التضحية. ويغدو بشكل من الأشكال موضع المسؤولية عن الانقطاع وإعادة التواصل بين القطبين المتنازعين على حوار مستحيل، لأنه لايقوم على أساس لغة مشتركة بين المتحاورين. فما دام المقدس يشخّص الذي يتوقف عند حدوده كل تعامل، فلا يتبقى عندئذٍ إلاّ هذا التهديد الشامل الذي يتمثل به المغيوب في مواجهة الجهل والضعف. تجيء هنا الأضحية طريقاً سحرياً للنجاة من هذا العنف الذي يعجز عنه الكائن الأدنى إزاء الكائن الأعلى أو الأقوى، كما اعتقدت السيكولوجيا الأتنولوجية دائماً. فالمغيوب الذي تُردّ إليه كلُّ الأسباب المجهولة للمايحدث اليومي، خيراً أو شراً، يتحول إلى هذا الآخر الهائل الذي يمتنع على كل حوار. يغدو الآخر المغيوب الأضعف. فبدلاً من استسلام الكائن الأضعف لهذا القدر المحتوم، وهو أن يكون الموضوع الوحيد للتهديد والزوال، يمكنه أن ينقل الصراع ترميزياً نحو الموضوع الثالث، الذي يحل وسطاً بين قطبه المستضعف، وقطب التهديد الأعظم، وبذلك لا يواجه الترميز حاجزاً أخيراً يضطره إلى قطع فعاليته. إنه ينتقل من مطالبة المقدس الأعظم بالاستجابة لحواره إلى تسمية الآخر الأوسط كما لو كان بديلاً عن قطب صاحبه، وقطب المقدس معاً.

وبهذه الطريقة يمكن استباق العنف الشامل القادم واقعياً، بإنزال عنف جزئي وترميزي بكائن ثالث قد يحقق افتداء الجماعة أو الجنس الإنساني عامة. لكن هذا الآخر، الثالث، بديل العدواني، موطن الخوف (غير المخيف) يتطور تاريخياً ليغدو كلَّ

آخر منافس أو مهدد أو مزاحم. وعوضاً أن نقول مع رينة جيرار ـ أهم منظري العنف والمقدس عصرياً ـ أن «الوظيفة الرئيسة للعنف المؤسسي [المقدس] هو طرد الحقيقة وطرحها خارج الإنسانية»[6]. فإن تاريخ التقديس إجمالاً (الأديان والايديولوجيات الكليانية) أثبت عودة المقدس إلى صميم العالم والإنسانية، من أجل تفعيله تحت أشكال العنف الجماعي، بعناوين أخلاقوية وسياسية، تدعي تجسيدات الحقيقة المطلقة.

كما لو كان الأصل هو الخلاص من المقدس. من أجل ذلك تتم التضحية بالآخر المحايث وأكل لحمه نيئاً، ثم مشوياً أو مطبوخاً (إعادة إنتاج المنهوب والمسروق من الآخر ـ كالمواد الأولية من لدن شعوب العالم الثالث ـ على مستوى الفيض السلعي). إن (تنقيل) المقدس داخل العالم كان «عبء الإنسان الأبيض». لقد أصبحت المحايثةُ الوطنَ المفضّل للامتناهي الإنسانوي الفاتح. وبالتالي غدا كل متناه قابلاً للتضحية به. حين يعمّ الغضبُ كل العلاقات الإنسانية، كما كان يخيم الغضب في كل فصول وكواليس العلاقات في أسطورة/مسرحية أوديب، فإن الأزمة التضحوية تلازم طرح المشكلات وحلها في آنٍ واحد[7]. وبالرغم من أن انبلاج قطب «الآخرية» قد أنشأ العمق الميتافيزيقي الحيوي للتحليل النفسي، إلاّ أنه على الصعيد التاريخي اليومي يشكل المسرح الدرامي لمفهوم العلاقات ما بين ـ الفردية، وما بين الجماعية. فالآخرية هي محل الخوف، وبالتالي هي مبعث الغضب. وحل إشكالية الخوف/الغضب، يستدعي التضحية. وقد تُصَوَّر التضحية كما لو كانت إنهاء للآخر؛ في حين تبقى «الآخرية» مبعث كل تهديد مستقبلي. فالانتهاءمن هذا الآخر، لا يعني الانتهاء من الآخرية. واللامتناهي وحده يوحي بوهم التجاوز. لكنه يثير لامتناهيات أخرى في وجهه، في حين يتفاخر بواحديته. فالغضب وليس الحب، هو مصير كل علاقة مع اللامتناهي. هنا يظهر بوضوح كون الاستبداد على المستوى الأنطولوجي، وليس فقط في الممارسة الأخلاقية أو السياسية. ذلك أن الحالة الوحيدة المتاحة للعلاقة مع اللامتناهي هي واقع الاستبداد؛ كما لو كان الاستبداد انتفاءً للأنطولوجيا، ولكن وسط الأنطولوجيا عينها. ولقد حاولت الحركات الصوفية العربية والإسلامية أن تمد جسور حوار مع «الحقيقة الإلّهية» عبثاً. مما أغنى نوعاً من تراجيديا القنوط واليأس ومغامرات الحب المفجوع بالقطيعة. وفي الثقافة المعاصرة تقوم شهادة كييركيجارد ـ كواحدة من أوضح براهين الاستحالة العاطفية وليس فقط العقلانية ـ على إمكانية ألا تغدو علاقة الحب مع المطلق اللاهوتي إلا شهادة على علاقة من طرف واحد فحسب. وبالتالي يبقى الآخر معتصماً بصمته الأبدي. فالمغيوب لا يمكنه أن يكون إلاّ ممعناً في عزلته، مستبداً في غيابه. ولذلك تأتي الطقسنة لتعوض عن مفارقته إطلاقياً، في تفعيل تشميلياً ملء المحايثة، كحضور استبدادي مطلق، علته في ذاته.

تغدو المحايثة متهمة بعقدة الزوال إلى درجة الوهم والضلال. فالتضحية بالعالم الموجود حقاً من أجل ربح عالم أعلى «أبقى وأنفع» تؤدي إلى خسارة العالمين معاً، والفوز بالوهم وحده. وتتجلى حصيلة هذا الاستبدال الوهمي والتضحية القسرية في تدجين الاستبداد والتآلف معه باعتباره الحالة الطبيعية.

إن إدانة المحايثة أنطولوجياً كعدم، وأخلاقياً كموطن للـ «خطيئة» لم تؤد إلى قسمة العالم بين المقدس والمدنس فحسب، بل أقامت بينهما قطيعة لا تعبر إلاّ بعنف التضحية. فجاءت أساطير أنبياء بني إسرائيل الدنيوية والدموية كمقدمة لإعلان ضرورة التضحية الكبرى، ونزول المخلص الأعظم الذي يفتدي الإنسانية الخاطئة، ويعيد قصة بداية العالم الثانية، مع المسيح، من منعطف التضحية، كموعد أول وحاسم مع انبجاس الحب والسلام، بعد أن كانت البداية الأولى من منعطف الجريمة (الخطيئة الأصلية) وقتل الأخ والشبيه (هابيل وقابيل). لكن بين البدايتين ساد الإلّه العبري المتجهم، وحفلت قصص أنبياء إسرائيل بتجسيدات وترميزات كل أشكال العنفين معاً، الميتافيزيقي، والمجتمعي النفسي - السياسي. فكان انتظار المسيح المخلص ترميزاً لإعادة التطابق بين الدنيوي والقدسي لحساب الثاني واضمحلال الأول، أو التضحية به. بدلاً من إدانة العالم وترشيحه لمجرد الزوال، فإنه يجري تطويبه مع المسيحية، كمسرح مستمر لممارسة محن التضحية والتكفير عن جريمة الأصل وسلالاتها من جرائم الفروع المستجدة مع استفحال الخطيئة في عمق التاريخ واستمراريته. فالحياة مدانة بأصلها مسبقاً حتى قبل أن يحياها الحي. حتى يصل الفرد الإنساني إلى مثل هذا الاعتقاد لا بدّ أن يكون قد بلغ هذين الاستحقاقين المتناقضين في وقت واحد: استحقاق البؤس المطلق كواقع، واستحقاق البراءة، كوهم بتكفير مستحيل. وحتى يُحلّ هذا التناقض ليس هناك سوى طقسنة التضحية. فإن التشبع بالخطيئة، إقرار بالدنس منذ البدء والأصل، وكان يعني استقرار (الأصل الذِئبيّ) للإنسانَ (هوبز)، وأن الأصل هو تحالف قسري مع الشيطان. وأن التضحية، ليست سوى الخلاص من حياة الدنس، وتحطيم الحلف الأصلي غير الإرادي مع الشيطان.

لكن فاوست عكس الآية. استرجع، قاصداً عامداً، تحالف الإنسان مع الشيطان. استرد الحياة في الخطيئة ومعها. رفض التضحية بذاته وشرع في نقل طقسنة التضحية من ذاته إلى الآخر. أعاد إحياء أسطورة قتل المثيل المنافس (قابيل وهابيل). وولدت حداثة التنوير الأولى (الكلاسيكية) كتدشين لعصر المحايثة، ودخول تاريخ العالم. تتحول إشكالية القداسة/الدناسة، إلى إشكالية القوى القووية/ والقوى التنافسية. يرشح الإنسان نفسه ليغدو لامتناهياً أرضياً يخترق جميع متناهيات العالم من حوله. فالمفارقة لم ينقض عهدها تماماً. نزلت من عليائها السكوني. عادت لتدخل الفعل والتفعيل في سطوح الدنيا وقيعانها. على السطوح حملت لواء (التقدم). أعلنت الخصم

العتيد: الطبيعة. وفي القيعان شحنت كل تاريخ الخطيئة الأولى، تركته ينمو دون أية رقابة، حاملاً معه ومغذياً تراث جريمة لا ينمحي، وتكفيراً لا يعفّ عن انتقام أو غدر بالذات أو بالآخر، فردياً وجماعياً. دخلت المفارقة زمن السرد، وسرد الزمن. صار اسمها التقدم، وفعلُها التجاوزَ والاختراق تحت صيغة فلسفية جداً هي التعالي والمتعالي. ومن يقوم بالمفارقة هي الذات، الإنسان. فإذا كان الأمر كذلك فهذه الذات لن تكون نفسها، إنها مفارقة دائمة لنفسها. تلك هي الذات الجديدة، اللامتناهي (القدسي الأرضي) الذي يكتسح كل متناهيات الدنيا. يبررها الوعي. يوحدها مع التاريخ. الإنسان صار حقاً إلَهَ العالم. حان أوان حداثة جديدة تجابه أخطر أسطورة في تاريخ أسطرة الإنسان والعالم: كيف يمكن أن يولد اللامتناهي على حطام تعددية المتناهي. كيف يقبل المقدس أن يغوص في الدنس، وينهي تعاليه بيده. ذلك هو الترميز الكبير الناجم عن أسطورة قتل الأخ، التضحية به، من أجل إقامة عالم بديل. لا يعفيه انتظامه الداخلي من كونه جاء تعميماً للجريمة التأسيسة. فالتوأمة (قابيل وهابيل) غير مقبولة من الأب الذي لم يعاقب الأول لقتله توأمه، بأكثر من طرده من جنته، إخراجه من (عدن) إلى ← شرقها. لكنه في الوقت نفسه وعده بمنع الانتقام منه. فإن قابيل الذي سيغدو تائهاً شريداً خارج جنة عدن، وبيت الأب (يهوا)، يقول لأبيه، إنه مقتول ما أن يلقاه أول عابر سبيل. لكن الأب يضع علامة على ابنه قابيل، ويطمئنه أن من سيقتله سوف يتعرض للانتقام سبع مرات. وهكذا ستأتي البشرية من نسل قابيل معمدة بالدم، ومطالبة ذاتها بإعادة مسرحة الجريمة والفداء. إنها السلالة التي ستؤسس اختلافية العالم، كتنويع على لحن واحد هو: قتل المماثل. صحيح أن السلالة تحمل إشارة الواحد، الأب الأصلي، لكنها ستخوض صراع التوأمة والاختلاف. ستكون محكومة بشرائع القوى التنافسية فيما بينها، الطاردة دائماً للقوى القووية في ذاتها. ولكن بالمقابل ستظل عبارة الأب الموجهة إلى قابيل بعد عودته من جريمة قتل الأخ: «أين أخوك هابيل»، تتردد في غابة الإنسانية القادمة. إنها تذكّر بالجريمة الأصلية، وتطالب بالتفكير. ولكن الأهم من ذلك أن صوت القوى القووية يبقى مسموعاًمن حين إلى آخر.

هكذا سوف ينفك بالتدريج عن سلطة الأقنوم (الأب) الدنيوي، المشرّعُ من جهة، والحاكم المنفذ، والعسكري الحامي، من جهة أخرى. وتظهر الميثالوجيا غير الدينية بفوارق أساسية عن شبيهاتها من أساطير (العهد القديم). فمثلاً إن أسطورة تأسيس روما ستعيد جريمة قتل الأخ. لكن هذه المرة سوف تأخذ طابعاً شرعياً حتى قبل ولادة (دولة القانون)، إذ سوف يؤخذ روموس (Romus) من قبل أخيه رومولوس (Romulus) بجريمة مخالفة قانون المدينة (روما) ـ التي لم تُبنَ بعد ـ (ذلك أن روموس دخل إلى/ خرج من المدينة في غير الأوقات المحددة [كقواعد عامة]). هناك

قانون لم يُسمّ بعد، وتمّ تصوره على أساس (الشرعية) بحرف كبير، قبل أن يتحقق في موضوع (المدينة التي لم تبنَ بعد، ولا تزال مشروعاً) ويغدو ← مشروعية. فالجريمة الأصلية سوف تغدو مشروعة من أجل بناء المدينة، لأنها تعبر عن القانون الذي يمنع، ويعاقب المخالف. قابيل (المزارع) الذي قتل أخاه هابيل (الراعي)، جاء ترميزه مبرراً ببرنامج البناء (الخصب) القادم: بناء المدينة، و(إبداع) الحضارة. الدم المراق على الأرض، يُلَقّح التربة بالإنسان، من أجل خلق الطبيعة الثانية (الحضارة). فالجينالوجيا الحيوية تبني الدول والأمبراطوريات على أساس القوى التنافسية. وفوز القوة الأعظم، وفرض قانونها الخاص، مقابل التضحية بالآخر المشابه، وتكرار قتله كلما بانت له ثمة مناعة ومقاومة.

لكن قابيل لا يزال يسمع صوت أبيه: «أين أخوك هابيل» يتصادى في أذنه. فالأسطري الديني يعتصم باختلافه من حيث أنه لا يكف عن ذكر الجريمة. إنه معقل الصوت «الأخلاقوي» إذن. فالتاريخ يكرر جريمة قتل المنافس مع مولد كل سلطة، لكنه في الوقت نفسه لا يمكنه أن يمنع سؤال الأب، ولا يستطيع أن يحرر أذن قابيل من سلطة السؤال ورنينه المفزع. إن ثنائية الجريمة والتضحية، تمسرح تاريخ المحايثة كما لو كانت مسكونة بالمفارقة. لكن الجينالوجيا الحيوية سوف تتوزع بين هوبز ونيتشه: هناك الحيوية البرية الوحشية التي حكمت واقع نشوء الدول والأمبراطوريات وانحطاطها. وهناك الاعتراض الدنيوي والإنسانوي والفلسفي الذي شكل خط الحضارة الموازية لكل ما ينفيها ويعترضها. اعتراض الحيوية الاختلافية على تكرار ثنائية الجريمة والتضحية كأساس واحدي لمفهمة (التقدم).

إن لعنة قابيل سوف تظل تردد أن ما بُني على العنف لا بد أن يذهب به العنف. وحتى يمكن للتقدم أن يتفقه هذه اللعنة ويتجنبها فإنه مطالب بكسر (حتميته)، لعله يتمكن من تحطيم (جبرية) اللعنة. والحداثة البعدية هي التي أدركت هذا في ذروة الأزمة. إنها تريد تجاوز التعارض بين الأسطرة الدينية والميثالوجيا الدنيوية. فالجبرية الدينية التي أطاحت بثمود وعمورية، هي غير (الحتمية) التاريخية التي أطاحت بامبراطوريات من نوع الرومانية، العربية الإسلامية، والجرمانية والنمسوية وصولاً إلى السوفييتية المعاصرة، وبعدها الأمْرَكَنية... ربما وعسى .

لكن سيكولوجيا العنف والتضحية إن كانت تنجح في إعطاء ترميزية نفسية لمشهدية الصراع بين القوى القووية والقوى التنافسية، فمعنى ذلك أنه يمكن أن تساهم أيضاً في إثارة إشكالية العلاقة بين الأخلاق والعلم السياسي. ففي حين تعتصم الأخلاق بمفهوم الرادع الذاتي، فإن السياسة تشرعن مبدأ التضحية القسرية. والسؤال الفلسفي وحده يقف بين المشهديتين، ولا يريد أن يغُضّ بصره عن إحداهما في الوقت الذي يتأمل الأخرى. ولعلّ فكرة المجتمع المدني هي التي تعبر عن موقف السؤال الفلسفي

هذا. ذلك أنه منذ أن أسس روسو الفصل التقليدي بين المجتمع الطبيعي وصيغة المجتمع المدني، فإنه أقام فكرة بين تصورين، يصح كل منهما أن يمثل حالة فكرية تتمتع بمخيالها الخاص الذي لا يقل تصورية عن الحالة المقابلة. واستمرت الصعوبة قائمة طيلة تطورات الدولة الموصوفة بالحديثة، حول تمثل جسر الانتقال بينهما، واصطناع المذهب الفكري والعملياتي القادر على تخطي الهوة بين القوى الأصلية، والقوى التنافسية ولا تزال حركة الجدل تدور منذ كانط وصولاً إلى رولز، حول كمية التضحية المطلوبة من الأفراد والجماعات كرهاً أو طواعية من أجل إقامة المجتمع المدني. وبالمقابل سوف يظل أقنوم التضحية نفسه تتناوبه أسطرات المقدس/ الدنيوي في مختلف انعطافاته المعرفية والتاريخانية في آنٍ معاً. ونعني بالأسطرات هنا هي تلك الجوانب المظللة التي تحف بأشكال التركيز والتكثيف التي تتخذها التضحية نفسها عبر الأبنية المذهبية والإيديولوجية وصولاً وعودةً إلى الدنيوية والقوموية نفسها. فإن بلاغة السرد وبيانية المفهمة وبراعة البرهنة، كلها عوامل لسانية لغوية شاركت دائماً في أسطرة التعقيل الواقعي والمجتمعي، خلقت مكوّنات الشغف بالفكرة والمثل والمعبود الظاهر أو الخفيّ، كأفضل عناصر منافسة لمبدأ المصالح والمنافع الفردية والجماعية، التي تحاول عقلانية العقد الاجتماعي أن تعوضها عن أسطرة الشغف والنوازع الأقدم في تأسيس الإنسان والعالم، بأسطرة الاستراتيجية الحضارية نفسها حول مفهوم التقدم ومشتقاته العصرية المتلاحقة[8].

غير أنه، ومع انبثاقة الفردية المعاصرة، فإن نوعاً من السيكولوجيا الأنطولوجية، والأنطولوجيا السيكولوجية يستحوذ مجدّداً على الخطاب المتعامل مع ← فرد كثيراً ما كان موضع شك وإهمال تحت اليافطات الشمولية التي ساهم هو نفسه في اختراعها وتوطيد قداساتها. ثم آن له أخيراً أن يأكل الأصنام ذاتها التي صنعها من تموره، وأصابته فيما بعد بالمجاعات الروحية والمادية معاً.

فالرغبة والتضحية، وتمفصلهما الدرامي على الحب أو العنف، أو عليهما معاً في أغلب لحظات المنعطفات الثقافية الهامة، يُشكّلتا جوانية الفرد في حضور متصالب دائماً مع الخارجانية. وكثيراً ما أُملت هذه الجوانية لحساب رصد الصدمات التي يتلقاها الفرد، في مراكزها المحيطية والحولية، مع أهمال متماد للمركز الآخر الذي يتلقاها، وهو جسد الفرد وبطنته النفسية، وبذرته الوجودية الصميمية المطمورة تحت جاهزيات المنبهات وردود الفعل. هذه القصبة الفارغة التي تداهمها الرياح من كل جانب، ويظل رنين العصف داخلها هو المعنى، وهو النص غير المكتوب.

الدنيوية بدون المقدس

من «الأزمة التضحوية» إلى «الليبرالية الجديدة»

يحين أوان الفرد في الساعة الخامسة والعشرين دائماً من كل تحقيبة معرفية، كما لو أن التحقيبة تمضي ليبقى أوان الفرد، وخارجها دائماً. ليس ذلك لأنه هو محل السؤال المعرفي وحده، دون بقية المحيطات حوله، بل لأنه، عند حدوده وضواحيه يتلاشى السؤال المعرفي، ويتحول إلى شيء آخر، من نوع الهم الوجودي، أو بالأحرى التأسيس الأنطولوجي. لذلك تبدو جميع الإشكاليات في رفوف التاريخ الثقافي قابلة دائماً للعودة، والتناول المجدد. ولقد أدرك (بابا) العقلانية الحديثة /هيغل/ هذه الحقيقة الأولية. فبنى تاريخ الجدل كله من أجل أن ينشر هذه الحقيقة ملء الزمن والواقع. لقد ترجم الرغبة والتضحية إلى قصة المجتمع المدني نفسه. أناط بفينومنولوجيا الروح أن تقيم جسور العقلانية بين القوى القووية والقوى التنافسية. لم يعترف بالطبيعة كمرحلة، وليس بنهاية التاريخ كمآل. لكنه حمل الطبيعة في مختلف بناءات الجدلية الشمولية، وجعلها تبدع وتتجاوز فصولها، تغتني بها وتدمرها دون أن تزيلها. فالهيغلية هي ايديولوجيا التضحية التي لا تنهض على انقاض الرغبة، ولكنها تعلنها وتنشرها في شمولية الحضارة عندما تتحول إلى/ وتغدو هي مشهديتها الكاملة، دون أن تكمل حقاً. وهل هناك من مهمة أشمل من الرغبة في تغيير العالم حتى يصير متطابقاً مع سعادة الفرد في النهاية[9].

بدلاً من جبرية دائرة العنف الديني وأسطرتها خارج المحايثة، وجعل المحايثة شبحاً مرآوياً لها، فإن حتمية التاريخ ترتدي صرامة المعقولية، تكسر دائرة العنف. تقيم على أطلالها توالدية المفاهيم من بعضها، وصولاً إلى حال تطابق الروح الإنساني مع ذاته. أما المايحدث التاريخي فهو تحصيل حاصل. إذ من المهم أولاً أن يبني العقل عالمه المفهومي دون خلل منطقي أنطولوجي بين مقدماته ونتائجه. وإن كان ذلك قد تطلب (التضحية) بما يسمى الواقع. حتى عندما يقدم الواقع حدثه المتوقع عقلياً، أو المنتظر

والمُتَنَبّأ به، فلن يكون ذلك إضافة برهانية لما يقدمه المفهوم أساساً عن ذاته وموضوعه. فالحدث الذي يأتي مطابقاً لمفهومه، لن يكون مطلوباً لذاته، بقدر ما يكون مقبولاً بسبب شفافيته عن ظل المفهوم في تفاصيله، عن انعكاسه الزمني العارض. ذلك هو المعنى الأنطولوجي للمبدأ الهيغلي الشهير: كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي. فالواقع ليس سوى مناسبة عرضية لا تقدم ولا تؤخر بالنسبة لمعقولية المفهوم في بنائه الذاتي. إن إنجاز هذا البناء هو الزمن اللاتاريخي الذي يقوم في حيز مستقل عن كل تأريخ. أما كيف يتم هذا الإنجاز فذلك عندما يتمكن المفهوم من تحقيق كل دلالاته المتوقعة وتوظيف نتائجها في العملية الفلسفية الكبرى التي تستهدف إعادة تطابقه التام مع ذاته، على ضوء اغتنائه بمحصول كل تلك الدلالات (التحديدات). فيبدو المفهوم في هذه الحالة كالشيخ الممتلىء حكمة بفيض تجاربه، والمستغني بها عن طوارىء الزمن. فالحكمة المتحصلة من خبرات الزمن تبدو في تحققها النهائي كأنها صنيعة نفسها. تلك هي معقوليتها الخاصة المُنكِرة لخصوصيتها، والمتوافقة فقط مع شمولية العقل، بصرف النظر عن أية سردية محاكاتية.

لقد أراد هيغل أن يعبر الجسر المفقود بين هوبز وروسو الذي حاولت الكانطية العملاقة أن تقيمه على طريقة إعادة التناظر بين المنطقي المعرفي والعملي (الأخلاق). فاضطر هيغل أن يجهد في تبيان كيفية وقوع هذا التناظر. وقد خيّل إليه أن كانط اعتبره افتراضياً قبلياً لا يحتاج إلى برهنة ومفهمة في ذاته. بمعنى آخر فإن الهيغلية سوف تغدو محاولة للخروج من جبرية (Fatalisme) الأسطرة العنفية ـ التي تفرض ضرورة التضحية استناداً إلى لاعقلانية الحالة الطبيعة المتصورة ـ إلى حتمية التطابق العقلي الواقعي، أي المفهوم مع ذاته، دون حاجة إلى التضحية سواء بأرض المفهوم أو سمائه. بعبارة أخرى هناك ارتقاء بالطبيعة إلى مستوى الثقافة، دون أن تتخلى الطبيعة عن جذرها الحيوي في الرغبة، ودون أن تفقد الثقافة (الحضارة) رشدها في غابة الصراع بين الرغبات والقيم. تلك هي الاستحالة الأنطولوجية، قبل المنطقية، التي أدركها /ماركس/، وحاول أن ينتزع مشروع التوفيق من معقل المفهوم، ويدخله قصة التاريخي الدموي من جديد. فإنه بذلك ينزاح إلى هوبز كبداية للتاريخ. ويجعل روسو ومشروعه في المجتمع المدني، كنهاية للتاريخ. وبين البداية والنهاية لا بدّ من قراءة لحدثية الحدث نفسه بطريقة مختلفة تماماً عن كل تراث المفهمة الفلسفية منذ سقراط حتى هيغل. فالعقلنة الجديدة (الماركسية) لن تتشكل من حوار المفاهيم فيما بينها، كما كانت دائماً عبر التراث الفلسفي كله، لكنها ستنتقل كلياً إلى ← الأشياء عينها، إلى (أدوات الإنتاج) باعتبارها لا تنتج أشياء أخرى فحسب، بل تصنع الأفكار والمفاهيم كذلك[10].

لا بدّ هنا من ملاحظة أن الماركسية ليست أقل ميلاً من الهيغلية أبداً، نحو تغييب الفرد. وبالتالي يجري نقل دائرة العنف والتضحية من السيكولوجيا إلى الأنطولوجيا (هيغل)، أو إلى السوسيولوجيا (ماركس). واليوم، بعد تراجع حَدَثية الماركسية كأنظمة سياسية دولتية قائمة، فليست الهيغلية هي العائدة كأنطولوجيا قائمة على مفهمة دائرة العنف والتضحية، وتهذيبها، وتجاوز صراعها الأزلي/ الأسطري، إلى توافق عقلاني واقعي. لكن العائد حقاً هي دائرة العنف والتضحية هذه تحت شعارية اختزال الفرد إلى سيكولوجيا هذه الدائرة بمباشرتها الخام الصرف. وذلك هو الجديد في هذه العودة، أي هذه المباشرية العارية بين الفرد من جهة، ومشهدية العنف المطلق وإكراهية التضحية المحتومة من جهة ثانية. فالعنف استهلك كل أقنعته، ولم يتبق له إلاّ أن يبرز بوجهه الحقيقي، بكامل ملامحه أمام كل من يريد أن يرى الواقع حوله كما هو، مجرداً من كل تبرير. والتضحية لم تعد مقدساً أياً كان، وباسم أية أقنومة علوية أو دنيوية. لكنها غدت تقدم نفسها عرضاً لا يمكن للآخر أن يرفضه. كل الوسائط الثقافوية والاصطناعية التي كانت تتدخل ما بين مظاهر الشر ورؤيته كما هو، قد تم إسقاطها الواحدة بعد الأخرى. وحينما لم يعد ثمة بدّ من انتفاء مبدأ الواسطة نفسه، وحان الوقت لإعادة المواجهة المحتومة بين الفرد والعنف والتضحية، كأقدم أقانيم الوجود منذ تأسس العالم، في هذه اللحظة الذروية من العراء والتعرية الكاملة التي كان من المفترض أن يحدث ما لم يحدث بعد، منذ تأسيس العالم، وقعت أكبر عملية تشبيح لهذه الأقانيم الثلاثة من كياناتها الواقعية. تحولت مشهدية هذا اللقاء - الذي يكاد يكون من مستوى ما فوق - التاريخي لشدة تاريخيته الفعلية - إلى مسرحة المرآوية الشاملة. والمقصود بالمرآوية، تكراراً هنا، هو إضاءة (الشيء) القصوى إلى درجة تصعيقه وتبديده في ذات اللحظة وذات العملية الإعلامية نفسها التي تعلنه وتنشره. فحين يحل العنف في كل مكان، ويبرز بأقوى ملامحه ومعالمه، ويفرض شرعيته الخاصة المطلقة، كنهاية لكل شرعية أخرى، يتدخل الإعلام المرآوي ليس من أجل أي تحوير في واقع العنف وسلطانه الكلي، بل بهدف إجهاض رد الفعل لدى الضحية. ذلك أن العنف لم يعد محتاجاً إلى تغيير وجهه. وصار يقع على (الآخر) وحده أن يتقبل الضحية في حيز ذاته، دون الفرار إلى حيز (الثالث)، مما يعني إبطال مناورة كبش الفداء. فالجريمة لا شيء يغطيها، ولا بديل عنها. وقتل هابيل لا يعوض عنه أي ترميز، لا تبرره أية ايديولوجيا أو دين.

كانت الأزمة التضحوية - على حد تعبير رينيه جيرار - تقوم أساساً على افتداء العنف الكبير (السحري ثم الديني، ثم الميتافيزيقي، ثم الإيديولوجي) بالعنف الصغير الترميزي. كان هناك توسط ما يتم اختراعه بين الفرد ووجه العنف المهاجم. هذا التوسط زال. هذا الحيز الثالث الذي قد يتحمل عبء التضحية تراجع إلى حيز

القطب الأول المواجه للقطب العنفي الآخر. لم يعد ثمة شيء ثالث يُضحّى به. لم يعد ثمة وهْمُ ضحية، يُقتدى به عن الضحية الحقيقية. تعطل الترميزُ أخيراً. ولم يعد قاموس الأسماء كلها قادراً على إخفاء ← الفعل الوحيد المتبقي. وهو إنجاز التضحية في جسد الضحية الأصلية، بعد أن تم تعجيزُ كل البدائل الأخرى، واستهلاكُها في تاريخ إنامة أكلت طواطمها جميعاً واحداً تلو الآخر. هكذا تنقشع لغة الأسماء، عن لغة الأفعال. والفعل الأول جريمة. والأفعال المتسلسلة منه جرائم متتابعة.

إذاً، هل إن أقدم الأشياء منذ تأسيس العالم، قد حانت لحظة خاتمتها. وأهمها ولا شك تلك المسماة بإشكالية الأزمة التضحوية. هل يتحقق بطلان تلك الإشكالية في زمن سيادة المرآوية، وذلك بسبب من انهيار كل فلسفة تتمحور حول تعويذة التحليل النفسي: النقل (التحويل) Le transfert؛ لا شيء يمكن أن يعوض عن قتل قابيل لهابيل، إلاّ استمرار هابيل نفسه، عبر انبعاثاته المتكررة بعد كل جريمة. فالجريمة الدائمة تستمر في (الفعل) كديمومة، لكن دون أن يمكن تسميتها، دون أن يمكن توقيفها تحت أسماء واقفة. فالنقل أو التحويل اصطلاحاً ـ الذي يريد التحليلنفسيون اعتباره باعث الحضارة ومحركها (الحيوي) الرئيسي ـ لن يجد ما ينتقل/ ويَنْقُل إليه. وبالتالي فإن كل فعاليات الأسطرة عبر تراثية كبش الفداء (Le bouc émissaire)، سوف تفقد قدرتها على إبداع الترميز وتنويعه. هذا ما يفسر إلى حد ما تراجع اللغوي إجمالاً، وصعود المجتمع الصامت أو المصمّت في عصر صيغة (البراغيث) الألكترونية. ولعل هذا ما يعلّل كذلك الأولوية السلطوية المتزايدة التي تستحوذ عليها أداة الاتصال التي تحتكرها الميديولوجيا المعاصرة، في مرحلتها المرآوية المطلقة. ونعني بذلك تفوق أداة الاتصال في التأثير على كل من طرفي العملية التواصلية: الباعث أو المرسل، والمتلقي؛ بصرف النظر عمّا تحمله أداة النقل هذه من مصطلح الرسالة أو المضمون، فإن أدوات الاتصال قد أمست هي محلّ المناورة الكبرى: المرآوية. وهذه تضع حد لكل ثقافة (الكبشية الفدائية)، التي غطت الجرائم الكبرى في تاريخ الحضارة، تحت ترميز الصراع بين القوى التنافسية كبدائل عن فورية القوى القووية. فحين لم يعد يمكن التضحية بالآخر المنافس باسم أية تبريرية دينية أو ايديولوجية، وحتى اقتصاديا وعسكرية، ظهرت المرآوية كمناورة جديدة تعترف بواقعية الجريمة (قتل الآخر) التي لم تعد ثمة ثقافة ما قادرة على تبريرها، تقر المرآوية بمشهدية الفعل السلبي، لكنها في الوقت نفسه تتخطف ملامحها، تسرّع خطوطها، تصعّق إضاءاتها. هكذا فإن مشهدية الشر، لأول مرة في تاريخ الأزمة التضحوية، لم يعد شيء يغطيها. لكن المرآوية في ذات اللحظة التي تتعرى فيها مشهدية الشر فإنها تمنع التأشير عليها. لم يعد قتل هابيل محتاجاً إلى أسطرة المقدس اعتباراً من شكل الطوطم إلى أعلى أشكال أديان المفارقة، ومن ثم أديان المحايثة (الايديولوجيات). فالشر أخيراً كما هو، وبدون أي قناع.

ولكن بدلاً من قتله فإنه يظل هو القاتل الأبدي. وبدلاً من تسميته، وتعيينه ومحاصرته، يجري الامتناع الذاتي عن مواجهته، مع الإقرار الضمني بكل فظاعته. لم تبقَ ثمة حاجة إلى التورط في متاهة المحاكاتية لاستعادة الجريمة الأصلية. فإن قابيل وهابيل يولدان الآن وهنا. وفي كل لحظة من مشهدية «نهاية التاريخ» يُمْعَنُ في قتل ← الآخر، واقعاً وليس ترميزاً. وما اضمحلال التحليل النفسي، في نظرياته الكبرى، إلاّ دليل انحلال الأساس الحيوي للوظيفة الترميزية من علاقات الأفراد، والأمم، وسيطرة عروض (الواقع الخام) التي لا يمكن رفضها أو تجاوزها، وإن وقع التعجيز في تسميتها والتأشير عليها مرآوياً.

كان الترميز هو حيز الرفض، وهو الأفق المتعرج الذي تتحرك فيه الفردية في مواجهة الواقع الطبيعي، أو الواقع الاجتماعي في صيغته الجمعانية. فالترميز يفتح إمكانيات التأويل، بحيث يمكن لكل فرد أن يباشر علاقته الشبكية انطلاقاً من ذرته (موناده) الخاصة مع بقية الموناندات. وعند ذلك فإن شبكية العلاقات تعبر عن غنى في الترميزات، وتتيح تعددية متصالحة إلى حد ما، وسط شبكية غير طغيانية. وفي الوقت الذي تتطلب الجماعانية الأسطرية أو الدينية، التضحية بالموناد الفرد من أجل ← الكل المتجانس، فإن نمو الفردية مع الحداثة، كان يؤكد تدريجياً تراجع مفهوم التضحية، أمام الرغبة. وقد كان التشكيل الاقتصادي بحسب النموذج الصناعي الرأسمالي، يقتنص هذا الجانب (الإيجابي) من سيرورة التقدم، لينشئ انطلاقاً منه تبريره الثقافوي الخاص به. فليس صدفة أن تتناظر كل من الجدلية الهيغلية والنظرية التطورية الحيوية عند كل من داروين وسبنسر. فالغائية المفهومية عند هيغل يمكن أن تقدم ثمة عقلانية تقود تطور الأنواع الحيوية نحو الأفضل، أي الأكثر حيوية، وبالتالي الأقوى على منافسة أشباهه، والتغلب عليها بفضل ما يمتلك أكثر منها، من القوى الحيوية (أو التنافسية). حتى لقد بدا أن رفض التضحية بالفرد أخذ يتماشى تدريجياً مع اضمحلال الصيغة الجمعانية التقديسية للكل. غدا يؤسس رحلة العلمنة الثانية (تحرير الفرد من قداسة الجمعانية) بعد إنجاز العلمنة الأولى (تحرير الناسوت عامةً من قداسة اللاهوت). لكن لا تأتي الرحلتان متعاقبتين تاريخياً، بقدر ما هما متزامنتان. فإحداهما تدعم الأخرى وتسندها. بحيث أنه لا يمكن للعلمنة الثانية أن تؤكد تمفصلاتها المتابعة دون استحضار دائم لإنجازات العلمنة الدنيوية، التي ما أن يبدأ إيقاعها حتى ينبغي له أن يتتابع إلى ما لا نهاية، على مستوى تعبيرة قتل الأب، تلك العملية المستمرة تحليلنفسياً ثم أنطولوجياً. غير أنه إذا انتقلنا الآن إلى صعيد الفهم الاقتصادي الحديث للمجتمع يأخذ تعبيرا التضحية والرغبة أبعاداً جديدة مختلفة عن تراثها الأسطري والأنتروبولوجي (الإناسي) المعروف. وتبدو النظرية الاقتصادية (الليبرالية) متوازية إلى حد بعيد مع النسق التطوري الداروني. وذلك انطلاقاً من الافتراضات

الأولية الآتية: إن خيرات الأرض لا تكفي جميع الناس، فلا بد من تضحية الأضعف ثم المتخلف والمقهور، مقابل الأقوى والأكثر تقدماً والانتصاري. ثم يجري تطبيق هذا المبدأ داخل المجتمع نفسه، فيغدو الأكثرُ كفاءةً أو حيلة أو وسيلة هو الفائز. ثم يجري ثالثاً تطبيق هذا المنظور على الحياة النفسية الفردية. إذْ لا بدّ للفرد أن (يضحي) بكمية ونوعية من الرغبات والمصالح من أجل رغبات أعلى أو أجدى أو أسهل.. إلخ. ولا شك فإن كل أدبيات هذا الاقتصاد الكلاسيكي ترتكز في النهاية إلى أن حساب التضحيات هو وحده الكفيل بإقامة توازن طبيعي أو قانوني، يكون بديلاً عن مفهوم اليد الخفية للتاريخ أو الله. سواء كانت التضحية إكراهاً أو اختياراً فإنها تشكل التعويض (الحيوي، القانوني، الأخلاقي) عن المفهوم الأسطوري للمصطلح العتيق حول الأزمة التضحوية التقديسية، أي كما هي واردة في النطاق الأسطري والدين

بالمقابل يحلو للاقتصادي الليبرالي أن يقلب هذه المعادلة بالتركيز على أن كل اختيار هو تضحية. ولنلاحظ هنا إبدال تعبير الإكراه الطقسني التقليدي بتعبير الاختيار. ذلك لأن الاقتصاد في النهاية يريد أن يجعل من ذاته العلم الذي يأخذ على عاتقه الإدارة العقلانية للتضحية. وبذلك يعود الاقتصاد ليحوم من جديد في ضواحي الاجتماع والأخلاق، بعد أن كان يعتبر نفسه بعيداً عنهما، أو على الأقل محايداً بالنسبة لهما. ومن الواضح أنه بعد أن تمت على يد ماركس عمليةُ دمج الفلسفة والتاريخ في ممارسة الاقتصاد السياسي، أصبح صعباً بالنسبة لليبرالية المعاصرة، أن تحيد بعيداً عن مصطلح اقتصادي أخلاقي معاً هو: العدالة التوزيعية. مع ملاحظة أن الغرينة الأوروبية هي التي تعتبر نفسها معنية بشكل خاص بهذا المنهج. في حين أن الليبرالية الأميركية، بعد سياسة الرئيس ريغن، قد عادت القهقرى إلى حدود الاقتصاد الوحشي، أي هذا الاقتصاد القائم على إطلاقية مبدأ التنافس كغاية في ذاته، دون رعاية لأي وازع اجتماعي. وقد وجد حيزه الطبيعي في حضن الفلسفة التحليلية الأنغلوسكسونية، وريثة النفعية والداروينية والبراغماتية. وصار اقتصاداً رياضياً خالصاً، لا مجال فيه لحساب أي قيمة لا يمكن التعبير عنها بالرقم وحده.

ولكن لا يلبث أن يعاني الفكر الأنغلوسكسوني المتأمرك خاصة، من صعوبة التوفيق بين الاقتصاد الرياضي المحايد وطوباتية المجتمع المدني التي تشكل المحرك الايديولوجي لمشروعه الثقافي أو الحضاري. أهم محاولات التوفيق الأخيرة ظهرت مع الفيلسوف راولز الذي أراد ترجمة الكانطية إلى لغة نفعية أو اقتصادوية، في الوقت الذي سعى إلى تطعيم النفعية ذاتها بمفهوم العدالة[11]. ينطلق راولز دفعة واحدة من أنه يجب الإقرار بوجود الفروقات الناجمة عما يسميه بمؤسسات القاعدة الاجتماعية ـ أو بكلمة واحدة مبدأ الاجتماع نفسه. هذه الفروقات تحوز على مشروعيتها من كونها تعكس أساسية الاختلاف. فحظوظ الناس ليست متساوية منذ الأساس. وبالتالي فإن الفرد

مضطر إلى ← التضحية بكثير من رغباته التي لا يتمكن من إروائها، في الحين نفسه الذي يضطر فيه المجتمع ككل إلى التضحية بقطاعات كبيرة من جماعاته. فما أن تطرح فكرة الناس وحظوظهم من الحياة والمجتمع حتى تفرض علينا مشهدية الفوارق، وكأنها تجديد لفكرة صراع الأنواع. غير أن الخطاب التوفيقي عند راولز يتضح أكثر حسب اللوحة الآتية: أولاً، إن عدم المساواة بكمية ونوعية الحظوظ من المنافع والمصالح لا تعني أن الأفراد متفاوتون في حق الحرية. ثم إن راولز يريد أن يقنعنا بأن مبدأ الاختلاف عندما يقبل بما يمكن أن يُدعى بـ «الفروقات العادلة» يمكنه أن يحد من مظالم التفاوت المطلق بين أوضاع الأفراد والفئات الاجتماعية. ذلك أن «الفروقات العادلة» (Les justes inégalités)، ليست في النهاية إلا التعبير عن مبدأ الواقع نفسه. إنها نوع من تهذيب الحالة الطبيعية، وليس معاندتها أو الاصطدام معها. غير أنه يجب التمييز في دلالة (الحالة الطبيعية) هذه. فهي تتضمن فطرية الطبيعة الموروثة في الجيل من عضوانية جيل الآباء والأمهات، كما تتضمن مقولة الظروف الاجتماعية والاقتصادية للعائلة. هناك موروثان إذاً، أحدهما عضوي حيوي، والآخر ظرفي اجتماعي. فإذا كانت اللامساواة (الحيوية) لا يمكن تهذيبها أو تعديلها، أفلا تكون اللامساواة الظرفية ـ أو الاكتسابية عن الشروط الاجتماعية للعائلة ـ قابلة للاعتراض وبالتالي للتعديل.

لكن كلا الموروثين لا يصنعان العدالة أو الظلم، لا ينبغي أن يتسببا بهما على الأقل في رأي راولز. وهنا يحيد بصورة واضحة عن أولوية المبدأ الطبيعوي. فهو يقول: «إن اللامساواة بالنسبة إلى موروث الثروة ليست لا عادلة، لسبب ذاتي باطني (Intrinsèquement)، أكثر من اللامساواة بالنسبة إلى موروث الذكاء». ويشرح ذلك دوبوي: «ليست أكثر أو أقل عدلاً، إذ إنه في كلا الحالين، ليست العدالة هي المقصودة، ولكنها ظروف الصدفة والإمكان. أما العدالة واللاعدالة، فهي ما نصنعه نحن من هذه الظروف والوقائع. لأن هذه الوقائع هي التي تطرح مشكلة العدالة. فليست هي الحل بالنسبة لها»[12].

هنا يغدو راولز كانطياً. فهو يعترف أن الإنسان لا يمكنه أن يقبل (أخلاقياً) بالتوقف عند حدود هذه الوقائع والظروف الطبيعاوية ـ المعطاة سواء من الموروث البيولوجي والاجتماعي ـ وأنه لا بد من تطوير نظرية العدالة انطلاقاً من (النية) في تعديل هذه المواد الخام الأولى، وتطويرها إلى نظام اجتماعي آخر أكثر إنصافاً ومعقولية بالنسبة لمختلف فئات المجتمع. إنه باسم الأدبيات (La déontologie)، أو هذا الوازع الأخلاقي إذاً، يجري رفض التوقف عند حدود المعطى الموروث، والعمل من أجل اصطناع ظروف أخرى مقصودة وواعية، تساعد على تخطي المرحلة الطبيعية، وحتى المرحلة الليبرالية، التي لا تختلف عن الأولى كثيراً إلاّ بإدخال فكرة النظام عن طريق

التشريع القانوني؛ ولكن ما هي المرحلة التي يدعونا إلى بلوغها، واصطناعها بالأحرى. إنه يدعوها مباشرة بـ «نظام المساواة الديمقراطية». ويصفه وحده بالثبات. في حين يعزو لليبرالية (الوحشية)، عدم الثبات أو الاستقرار. ذلك أن نظام «المساواة الليبرالية» الذي يحتج بالفروقات الناجمة عن الموروثين الفطري الحيوي، والعائلي، إنما يحولهما من مجرد ظروف صدفوية إلى إطارات متحكمة، لا تقلّ طغياناً عن أنظمة الفوارق الاجتماعية الاكتسابية (الطبقية وسواها). ولا شك فإن هذه النقطة بالذات هي التي تلقت أعنف أشكال الاعتراض والهجوم من قبل زملاء راولز، سواء منهم من يقع على يمينه أو يساره.

إن تحييد المنطقة الحيوية والوراثية من العملية الاقتصادية الاجتماعية، وإطلاق العنان للسوق كيما تكتشف الفعاليات وتحولها إلى ثروات، مع تدخل الدول بواسطة نظام جديد للضرائب يحمي السوق من الاحتكار، وتركيز المال والسلطة في أيدي القلة، قد يقدم نموذجاً من العقلانية العمليانية إن صح التعبير، تتمثل في خاصية «الثبات والاستقرار» التي ينشدها راولز، ويعتبرها المعيار الموضوعي للتوازن الاجتماعي. هذا التحييد يريد أن يخدم هدفين في آن، أولهما ولا ريب دعم الافتراض (الأدبياتي) (déontologique) القائل بضرورة اعتبار أن الناس يولدون أساساً متساوين. وأن مبدأ الاختلاف ليس فطرياً (عوامل حيوية وفردية وعائلية: إمكانيات ومواهب وثروات ومراكز عائلية موروثة)، لكنه متروك لظروف سوق العمل والإنتاج فيما بعد، في ظل النظام التابع لما يسميه راولز بمؤسسات القاعدة الاجتماعية. فالسوق والقانون كفيلان وحدهما بإنشاء صيغة التفاعل بين المساواة والعدالة، هذه الصيغة التي يمكن التعبير عنها بلفظة الإنصاف. وهو المصطلح الذي يحصر الاهتمام في العدالة وهي في حال التحقق، أي العدالة العمليانية: (Equité Fairness). لعل الإنصاف في النهاية يمكنه التوفيق بين حدود «الفروقات العادلة» التي لا بد من التسليم بها لدى كل تنظيم عقلاني لإدارة التضحية، وبين نزعة الأخلاق (الأدبياتية). فما هي هذه الأدبياتية. يجيب بول ريكور: إنها بديل الغائية (téléologique) المعروفة منذ «نقد العقل العملي».

ما يثير الاهتمام في إبداع نظرية حديثة في العدالة ـ ضمن حيز الليبرالية التقليدية وما يتعداها في آن ـ أي كعدالة عمليانية، كإنصاف، هو أن عودة الليبرالية إلى التصالح مع الأخلاق، كلفتها التضحية بأهم أيقونة في تراث الفكر الأنغلوسكسوني، وهي أيقونة الفرد. فحين يتم تحييد الجذر الحيوي لمبدأ الاختلاف الاجتماعي استناداً إلى مبدأ الاختلاف في الطبيعة الحيوية التي تشكل قاعدة الفرد وتميزه الاختلافي فطرياً، يُفتقد الفردُ مرة أخرى. يغدو حيزاً للتضحية كأقنوم حيوي، ليعاد استرداده كذرة في شبكة علاقات السوق/ القانون. فالليبرالية متصالحة مع الأخلاق على طريقة راولز تضرب صفحاً عن كل تاريخ العلاقة الالتباسية بين المقدس والدنيوي. وتحيل

إلى إشكالية واحدة هي منطق العلاقات المؤسسية. حتى أن الفرد، وقد تجاوز كل موروثه كجسد وكوريث محتمل في عائلة لثروة ومركز، يغدو هو نفسه مؤسسة تتقاطع عندها حيوية السوق ومراقبة القانون. بما يؤكد في النهاية أن الاختلاف في الموروث أو في حظوظ النجاح يمكن أن يستوعب ضمن مجتمع منظم، تسوده عدالة مستقرة، بحسب نوع جديد من الطوباثية الأخلاقوية التي لا تخدش شيئاً من أسس الليبرالية التقليدية، ولكنها تدعوها إلى فعالية أكبر فيما يسمى بالانضباطية الذاتية.

والحقيقة فإن راولز يعفي نفسه من كل عناء البرهنة العقلانية الخالصة التي ألزم كانط نفسه بها، وفلسفة الأخلاق بعده، عندما أراد إقامة الصرح الأخلاقي على بداهة المفهوم وحده الذي يؤسس سلطة الواجب ذاتياً أولاً. وقد انطلق مباشرة إلى افتراض أن هذا التأسيس قائم، وأن روابط (العقد الاجتماعي) تشد أزر المؤسسات التي يدعوها بمؤسسات القاعدة. وبالتالي فإن هناك توجهاً إرادياً وواعياً. ويكاد يكون قبلياً، نحو إقامة العدالة لدى الفعلاء الاجتماعيين. كما لو أن مؤسسات القاعدة هذه يمكنها تلقائياً أن تنشىء الظروف الموضوعية الملائمة لسيادة ← **الإنصاف**. غير أن سؤال بول ريكور في هذا المجال يأخذ كامل دلالته عندما يقول: وماذ يمنع هذه المؤسسات مثلاً من أن تختار النفعية المعروفة، بدلاً من إقامة العدالة. فهل إن وضعية المساواة الأصلية التي يتمسك بها راولز لتوصيف حالة النزوع الأصلي عند الناس نحو إقامة العدالة، قادرة فقط، وبسبب من إرادة عقدية شاملة، على الحفاظ على طاقتها في تنظيم توزيع المنافع والمصالح بصورة منصفة، في ظل سوق اقتصادية ومصلحية متروكة لقوانينها التنافسية المطلقة. مما يمكن تلخيصه أخيراً وفق عبارة ريكور «إن المشكلة المطروحة هي في معرفة إلى أي حد يمكن لعقد غير تاريخي أن يربط مجتمعاً تاريخياً؟».

ينتقل المقدس إذاً في نهاية الرحلة إلى الصعيد العملياني، بالرغم من فجاجة هذا المصطلح. فالمجتمع المدني يظل محاولة لدمج القيم المحركة لحضارة الإنسان في هيكلة العمل، وضمن المصطلح الآخر العزيز كذلك على اللغة الحقوقية المعاصرة، وهو المؤسسة. فإذا كان لا بد من (الإنصاف) على طريقة راولز، فليست (المفاهيم) المجردة هي التي تضمن تحقيقه، وإنما لا بد من الاعتراف بواقعية المؤسسات القائمة، وإيجاد الطرق القانونية لفرض نوع من التوازن بين فعالياتها.

فالمجتمع المدني صياغة رائجة تختصر الرحلة الشاقة في البحث عن توازنات مضطردة في المفهوم وفي التحقق التاريخي والاجتماعي، بين تلك (الأشياء) الأقدم في تأسيس العالم، وتلك التي تصنعها ثقافة تطمح إلى تحديد أهم ما يؤسس الفرد في العالم. المحبة والعدالة.

الهوامش والمراجع:

(1) Marcel Gauchet: **Le désenchantement du monde**, Ed. Gallimard.

(2) لا يأتي المتناهي كحقبة تاريخانية في معرض التحقيب المعرفي وفي الاتجاه الخطي الذي شكل المنهج المسكوت عنه في إبستمولوجيا العلوم الإنسانية المتأثرة بالهيغلية والماركسية، والعقلانية التطورية عامة. ولذلك فإن المتناهي لا يحدث قطيعة بالمعنى المتداول مع ما سبقه، لكنه يعيد إحياء وتشغيل الأقانيم الفكروية السابقة مجردة هذه المرة عن صياغتها الإطلاقية، وادعائها اليقينية الشاملة. حتى اللامتناهي نفسه فإنه يغدو واحداً من هذه الأقانيم وليس سيدها الأوحد، ويمكن التعامل معه على هذا الأساس ضمن مدرج المتناهي نفسه، كإحدى طرائف المفارقة السانحة في معارض المحايثة عينها. إن مجيء المتناهي لا يقطع مع سوابقه، لكنه يدخلها جميعاً في عداد التنويعات الدنيوية.

(3) يبرو كاسيرر الأسطوري كمرحلة في برنامج التقدم المعرفي. لكن غدامير أعاد تأسيس الترميز كتأويل، جاعلاً من هذا الأخير أقنوماً متنقلاً وسانحاً في مختلف النشاطات الفكروية، صاعداً إلى مستوى الأنطولوجيا. مما أعطى لفلسفة الحداثة البعدية طاقة على التأويل غير محدودة. حتى أن فيلسوفاً معاصراً وهو جياني فاتيمو أعاد قراءة تيار التأويل وخاصة عند نيتشه وهيدغر على ضوء تحديد سلوك أنطولوجي للإنسان في علاقته المتغيرة مع كينونة غير مستقرة، تحتاج دائماً إلى إعادة قراءة وتأويل.

Gianni Vattimo: **Ethique de l'interprétation**. Ed. La Découverte.

(4) بالرغم من أن أوستن هو مبتكر «الأفعال اللغوية»، فقد ظل الحدث اللغوي كفعل في المصطلح اللساني الأعم، وأمكن استثماره لذلك في التناول الفلسفي الأوسع. ولعل أهم ما يمكن التركيز عليه من هذا التناول بصدد موضوعنا الراهن هو ما يعنيه اللغوي كفعل حتى في نطاق التسميات المفارقة، كما هو مبين في النص أعلاه.

J.L. Austin: **How to do things with world**, (Oxford, 1962).

John R. Searle: **Les actes de langages**. Ed. Collection Savoir.

(5) قد لا يتغير فعل التقديس في التحقيب المعرفي كدلالة ترميزية، لكن موضوعه هو الذي يتغير، أو بالأحرى مرجعه المفهومي، وليس اللساني فحسب. ومن هنا يمكن موافقة رينيه جيرار على اعتبار الأزمة التضحوية إجمالاً من أقدم ما يؤسس العالم زمنياً وحضارياً. لكن الاختلاف مع هذا الرأي ما أن يبدأ التمييز بين فعل التقديس ومرجعه كما أسلفنا.

René Girard: **Des choses cachées depuis la fondation du monde**. Ed. Grasset.

(6) R. Girard: **La violence et le sacré**, p.381. Ed. Grasset.

(7) Ibid., p.235-265.

(8) إن تحكيم الاصطناع تحت عناوين الحضاري، كان أساس التعارض المستمر بين «الحالة الأصلية» أو الطبيعة، وما يصنعه الإنسان فوق/أو ضد هذه الطبيعة. وانعكس هذا في مذاهب الأخلاق والاجتماع طيلة المسيرة الثقافية. أحدث محاولات التوفيق تجسدت في عمل جون راولز عبر كتابه الضخم: نظرية العدالة، الذي سوف نُعنى بمناقشته عبر ما يأتي في النص الراهن:

J.Rawls: **Théorie de la justice**. Seuil.

(9) لم يذهب هيغل بعيداً عن المبدأ الأفلاطوني في توزع الإنسان بين اللوغوس (العقل) والميتوس (الرغبة). لكنه في حين جعل هيغل الفرد (الاجتماعي) عبارة عن «مجموعة حاجات» وهو «خليط من الضرورة الطبيعية والصدفة» فقد وضع مفهوم الإنسان في مستوى ما هو كلي وشمولي. هناك

الإنسان، و(مفهوم) الإنسان. الأول عليه أن يرقى إلى مرتبة الثاني. والوسيلة هي الحضارة بمعنى الثقافة.

أحدث قراءة جدية للنص الهيغلي قام بها الأستاذ المتخصص برنار بورجوا. وقد جاءت دون قصد معارضة موضوعياً للقراءة المسيسة (الليبرالية الجديدة) التي أنجزها فوكوياما، تحت عنوان أسطوري: نهاية التاريخ، والإنسان الأخير.

Bernard Bourgeois: **Études hégélinnes-Raison et déraison,** Ed. P.U.F.

(10) إن سقوط الشيوعية كنظام سياسي ينزع عن مفهوم الواسطة هذا التحديد الماركسي بكونها تتجسد فقط عبر أدوات الإنتاج، ويعيدنا إلى لوحة الصراع التقليدية التي تضع الطبيعة في مواجهة الثقافة. لكن الطبيعة التي تراجعت كبينة خضراء وكذاتية للفرد فورية وتتمتع بعنفها الأولي، تتحول اليوم إلى قوام الطبيعة المصنوعة أو المصطنعة. فهي لم تعد القطب أو الحد القابل للإنسان، بل دخلت كعنصر أولي تحت تراكم المحصلة المركبة للإنتاج كتكنولوجيا شمولية، بحيث يخسر الإنسان نفسه كقطب مقابل أيضاً للطبيعة. أما الثقافة فإنها تترك مكانها، شاءت أم أبت، للميديولوجيا.

Régis Debray: **Cours de médiologie générale.** Ed. Gallimard.

(11) يقدم الباحث المجدّد جان - بيردوبوي شروحاً مستفيضة للمحاورة الأساسية التي تشكل هيكلة المفهوم العملياني للعدالة عند راولز. وقد اعتمدنا نحن خلاصات لهذه الشروح في دراستنا لكتاب راولز الضخم.

Jean-Pierre Dupuy: **Le sacrifice et l'envie-Le liberalisme aux prises avec la justice sociale.** Ed. Calmann Lévy, p.107-190.

(12) Ibid., p.170.

القسم الثاني

عصر انفجار المركزة

I أفاهيم المركزة في مشروع الغربنة

II زحزحة المركزة نحو الأمركة

III المركزة والشظايا

IV «نهاية التاريخ» بيان التيموسية المظَفَّرة

أفاهيم المركزة في مشروع الغربنة

مهما كان الحديث سهلاً عن علاقات القربى والخلاف بين شاطئي البحيرة المتوسطة، فلا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن الصراع التاريخي والمستمر لم يكن حول من يدخل تحت دائرة من فحسب، بل كان الأمر يتعلق بتفاوت الفهم للذات والآخر في آن واحد. إن الصدامات ودروس الماضي تتعدى صدام العقائد والايديولوجيات وصولاً إلى صراع المصالح. ففي حيز آخر مغطى ولكن غير هامشي، كان هناك سوء فهم متبادل يتعدى توظيف المصالح له. إنه سوء فهم يتشبث بفوارق مصطنعة أو متصورة، تدعمها دائماً معارك خاصة بالمفاهيم وحدها. ولما كان الغرب الأوروبي خبيراً أصيلاً في صناعة المفاهيم وتسويقها، فقد كانت قطيعاته الثقافية الكبرى من داخل مشروعه الحضاري الخاص، كفيلة دائماً بسحب هذه المفاهيم من الخافي إلى الظاهر. أريد القول إن الغرب كان أقدر على اكتشاف هذه المفاهيم، وتعريتها خاصة عندما يتم استنفاذها في توظيفات ويجردها من كل إضافاتها التبريرية، معيداً إياها إلى حجمها الحقيقي؛ وبالتالي يسهل عليه أخيراً أن يرفعها إلى رفوف الأركيولوجيا.

الغرب، قارئاً وناقداً ذاته، هو الذي أعطانا عن نفسه مصطلحات من نوع عبء الإنسان الأبيض، ثم تلك المقولة المتجوهرة هي عينها حول مفهوم/نواة هو المركزة؛ فقد توالت خطابات من مشتقات هذه المركزة، من نوع المركزة المنطقية Logocentrisme، وحولها انبنت المركزة العنصرية L'Ethnocentrisme، وتجسدت أكثر في مشهد جغرافي مباشر هو المركزة القاريّة: L'Eurocentrisme. ولعل المصطلح الفلسفي التحليلنفسي يصوغ الكيان المفهومي كما هو خلال التعبير المباشر، L'égocentrisme. كل أشكال المركزة هذه بالرغم من تشابهها اللفظي خاصة في المقطع الثاني الرئيسي، فهناك تجليات متناقضة ومتكاملة في آن واحد للنواة الواحدة المجتمعة كلها في لفظة المركزة Le centrisme. وقبل أن نشرع في تبيانها نذكر أن كل هذه المصطلحات هي من أيقونات الغرب، ومن استعماله، ومن نقده، ومن قبوله ورفضه لها. فقد كان هو الأقدر دائماً على بناء مراياه، ثم تكسيرها واحدة بعد

الأخرى، عندما يعجز في كل مرة الزجاج اللامع البراق عن عكس الوجه المطلوب، ليس الوجه الحقيقي أبداً؛ فالغرب هو صانع مفاهيمه عن ذاته، وهو الذي يمفهمها نظرياً فينشيء عصراً فكرياً متكاملاً، وهو الذي يمارسها عملياً، فينشيء مرحلة حضارية متصالحة بين مثلها ووقائعها، وإنْ إلى وقت محدود.

إن جذر مفهوم المركزة هو غربي، وليس عربياً. وقراءته ونقده جاءا غربيين كذلك. ومحاولة ذاكرية سريعة تستطيع أن تشير إلى الأسماء الكبرى والكتب الفاصلة التي تبنت المركزة أو كشفتها وهدمتها. لكن ما يختفي تحت كل التحقيب المعرفي، بمراحله المتنوعة، كان يُقصي النص الأصلي تحت تناص هابط عليه من جهة خارجية. حتى يصير النص من نوع ذلك المخطط الذي اصطلح الغرب عليه باسم المسكوت عنه. فهذا المسكوت عنه كان يوزع دائماً استراتيجيات النص. يؤجل بيانها تحت هيكلات بارعة من التكتيكات، من تقنيات السرد والمفهمة والقولبة.

ليس المهم ما يشكل مضمون هذا الحيز المسكوت عنه. المهم هو وجود هذا الحيز دائماً، وفي مختلف مراحل التحقيب المعرفي، ومقابلاته من التكوينات النظرية والعملية في آن واحد. هذا الحيز المسكوت عنه، هو صانع مصطلح من نوع المركزة. ثم أن المركزة تغدو هي عينها، حيزاً مسكوتاً عنه تحت شعارات أخرى من نوع المركزة المنطقية، أو الأنوية، أو العنصرية والأوروبية. فالمركزة قد تبدو أنها هي المتكأ المعرفي Le socle épistémique. وقد حاولت الحداثة البعدية أن ترفع عنها كل طوابق الأبنية القائمة فوقها، واحداً بعد الآخر، عندما وضعت حداً ثقافياً قاطعاً مع مفهوم الذاتية المطلقة التقليدية وتراثها الحضاري المتشعب الذي عاش عليه الغرب كل عصوره المسماة بالحديثة، وصولاً إلى نهاية الاستعمار.

غير أن الحداثة البعدية لم تجاوز هذا المتكأ المعرفي؛ اعتبرته مرجع ذاته. وبالتالي فإنها مسّت حدّ المسكوت عنه، دون أن تلج هامشيته المؤسِّسة أو التأسيسية. فالمسكوت عنه يقنع باسم الهامشية، كيما يظل محتفظاً بحرية حركته، في قدرته على اختراق تخوم المتن من كل نص، وينفلت منه في كل وقت، دون أن يتحمل مسؤولية المتن الذي يخترقه. وهكذا فالمركزة صيغة شكلانية قد توحي بأنها تمتلك في مساحتها المفهومية كلّ ما يمكن أن يوحي بدلالة المسكوت عنه. لكنها في حقيقة الأمر إنما تقدم خطاباً مغايراً يتعلق بالمسموح به كمضمون من التحقيب المعرفي؛ ليغدو هو موضوع التفكيك والتمعين. في حين يتم من جديد إنقاذ مقولة المركزة كنظام أنظمة معرفية، لا ينالها التنوير والإيضاح لا من قريب ولا من بعيد. وفي لحظة الحداثة البعدية يقع تخطيف الكشف عن هذه المغالطة الكبيرة التي تشكل عظم ولحم الميتافيزيقا الغربية، في أخص خصائصها الجوهرية. وهي أنها استطاعت أن تجعل من نفسها الهيكلة الكلانية لمركزة هجومية دائماً باختلافية المضامين المتلاحقة التي تنتجها وتلتصق

بها كقشرة شفافة خارجية، تجعل العين تجتازها دون أن تتوقف عندها أبداً. غير أنه يجب الانتباه هنا كذلك، حتى لا نقع ضحية للخداع الأكبر الذي بلغنا تخومه الأخيرة. فالمركزة ليست آلة إنتاج مضامين التحقيب المعرفي الأخرى، من مثل الذاتية، والعنصرية والقارية، والمنطقية الخ. . لكنها هي كذلك إنتاج لآلة أخرى أشمل وأكثر شفافية، دون أن تشف عن أية كثافة ما. أنها من صنع استراتيجية المسكوت عنه، باعتباره هو نظام الأنظمة المعرفية الذي يمرحل التحقيب المعرفي، ويسمح له باختلافية مضامينه. فالمركزة ليست قدرة متعالية في الصنع، إنها جزء أساسي من ايقاع المحايثة المنظورة. ولذلك فإن الكشف عنها من خلال مصنوعاتها من حقبة إلى أخرى، لا يعني إضعافاً وتشهيراً لها وبها، بقدر ما يساعد الكشف في تقوية استراتيجية المسكوت عنه، عندما يقدمها على أطراف خشبته المسرحية، كما لو كانت هي أمامية المسرح وكواليسه في آن.

ينشغل فكر المضاهاة بعلاقات المحيط والمركز. وتبقى المركزية في حد ذاتها بمنأى عن التفكيك والمفهمة. والمضاهاة تنعم بتحديد شكلانية الثنائيات، وتحريك استقطاب بين كل متقابلين. لكن سؤال: من يحرك الثنائية نفسها يظل مستبعداً، لأنه سوف يكشف عن كون الثنائية عينها إنما هي قطب واحدي، يصطنع الانقسام إلى قطبي تناقض وتعارض. فالثنائية هي من أدوات المضاهاة. والمضاهاة تقليد عقلاني اعتمد دائماً مقارنة الأشياء والاختلافات. إنه عملية ترحيل الواحد إلى الآخر دائماً، لجعل الاستمرار عند الحد، وداخل حدوده ممتنعاً ومستحيلاً.

فالمركزة تطرح ثنائية المركز والمحيط. وهي مستعدة من عصر إلى آخر أن تعطي عن ذاتها تسمية ما، وأن تلحق بها ثمة فعاليات ثقافية أو سياسية أو عسكرية ملونة بلون معين. لكنها ترفض باستمرار أن تسحب السؤال الحداثوي من حيز انتاجها. وتطرحه على الحيز الذي يجعلها تنتج هذا الانتاج بالذات، وليس سواه مثلاً.

ولم يحدث أن واجهت المركزة ذاتها كواحدية لا متناهية إلاّ عندما انقسمت الخارطة السياسية العالمية بعد الحرب الكونية الثانية إلى استقطاب المعسكرين الرأسمالي والشيوعي. وبدأت مرحلة تحرر الشعوب المستعمرة من السيطرة الأوروبية الغربية. وحينئذٍ حصلت ثورة معرفية كبرى أصابت هذه المرة نظام الأنظمة المعرفية الناظم لعقلانية المركزة والحافظ لسلطاتها طيلة عصور الحداثة التقليدية. لقد أصبحت المركزة فجأة بدون محيط. فاعترفت بنفسها كمساحة ثقافية بين مساحات أخرى. وتحول خطاب العلاقة ما بين الشمال والجنوب إلى لغة أخرى تعترف بالتعددية. كانت العلوم الإنسانية بقيادة الفلسفة منذ أواخر الستينيات الأسبق إلى تحقيق المنعطف الثقافي الكبير في ابستيميتها، ومنهجيتها. وهكذا امتدت شعارات نهاية تاريخ المشروع الثقافي الغربي من الخطاب الفلسفي الخالص الذي شرع في بنائه منذ نهاية القرن التاسع عشر (نيتشه)، وصولاً إلى هيدغر، لتغدو في الربع الثالث من القرن الحالي أساساً لميتافيزيقا

مضادة؛ يشرت بقيام المتناهي على حطام الفكر اللامتناهي. انتهت أسطورة أَلْهَنَة الإنسان التي جاءت مع حداثة التنوير الأولى، لتقوم مكانها أنسنة الإلّه. أو بالأحرى الانتهاء من كلٍ من الإنسان والإلّه كمفهومين إطلاقيين يتحكمان في تقييم الفرد والشعوب والعلاقات الثقافية والاستراتيجية بين الأمم.

تعايشت حركة التحرر من الاستعمار décolonisation مع التفكك الكياني La déconstruction لأقنوم الذاتية المطلقة. وقد انتعشت موضوعات من مثل المركزة الأنوية L'égocentrisme والمركزة المنطقية Le logocentrisme، كحامل مفهومي لخصوصية سياسية استراتيجية للمركزة العنصرية L'éthnocentrisme ورديفتها الجغرافية L'eurocentrisme. كل هذه المصطلحات لم تشق طريقها إلى الخطاب الجديد للعلوم الإنسانية إلا بعد أن تمت إعادة نظر شاملة في كل التراث المعرفي والتاريخي الذي غطى عصور الحداثة التقليدية. فلقد كان انزال المطلق الإلّهي إلى جسد المحايثة بمثابة وأد حقيقي لثورة الدنيوية التي فجّرت عصر الأنوار، وإعادة الدنيوية الناشئة نفسها إلى حضن الالتباس مع الذاتية المطلقة. فالعلاقة بين الأدنى والأعلى، في الخطاب الميتافيزيقي الدرسي، تحولت إلى علاقة المركزة والمحيط. والإنسان المطلق الجديد لا يمكن تحقيقه إلا على حساب التهام جميع التخوم والاختلافات مع كل الأيقونات الإنسانية المغايرة. فالمطلق يتكثف إذن في المركزة، واستيعاب الكل يغدو همّ المركزة الأولى في محاولة دائمة لإنتاج محيط يحقق كل مطامح المركزة في التسلط والتبعية.

في ظل الاستقطاب الأيديولوجي/العسكري الذي تحكّم في العالم زهاء نصف القرن العشرين الثاني كان ظهور الحداثة البعدية الجديدة إيذاناً بتهالك الأسس المعرفية التي قامت عليها أعنف ثنائية في التاريخ، تختصم على اقتسام العالم لهدف الاستيلاء عليه كلياً؛ فهي لذلك تتفق حول الأساس المفهومي للمشروع الثقافي الغربي، من حيث إنه في أصله عبارة عن مشروع هيمنة شمولي، يحتفظ بكل تراث الأدلجة اللاهوتية، مع تغير الاسم وثبات الاستراتيجية، وتنويع الوسائل وتحديثها عن طريق تكنولوجيا محكومة بأسطورة التقدم، المحكومة هي ذاتها بعقلنة خطية واحدية للتاريخ، متملّكة من قبل حضارة واحدة، وملتزمة بتحقيق مثال الإنسان الأعلى تماماً بحسب (نيتشوية) مقلوبة لصالح أفلاطونية متجددة، في غير مواقعيتها المعرفية، وفي غير أوانها التاريخي.

إن تقويض الاستقطاب الرأسمالي/الشيوعي، كان نتيجة محتومة لانهيار الأساس المفهومي لألهنة الذاتية المطلقة (اللاهوتية) الواحدية كلها، المنشطرة إلى خطابين سياسيين متعارضين: (الشيوعية والرأسمالية) حول قصدية واحدة هي الاستيلاء على العالم؛ أي حول القوة الأولى القادرة على احتكار المركزة وحدها.

يأتي سقوط الثنائية السياسية كمحصلة نهائية لتهالك الثنائية في حد ذاتها كنظام معرفي/تاريخي معاً. ويكشف السقوط للأولى، والتهالك للثانية، عن الانزياح والقلقلة الذي يداهم مقولة المركزة. باعتبارها المنتجة الأولى، والحارسة الأهم، للثنائيات. فالمركزة هي المستهدفة إذن اعتباراً من مفهمتها المعرفية والمنطقية والإيديولوجية، وصولاً إلى استراتيجيتها وتجسيداتها السياسية والعسكرية. بحسب هذا المنظور فإن زوال المعسكرين يندرج في منطوق ذات المنعطف الذي حقق نهاية الاستعمار. إنه يعكس من بعيد التغيّر الحاسم الذي يحققه الفكر الحداثوي الجديد السليم ـ المعافى من عقد اللامتناهي ـ في بنية الاستراتيجية التي تتبعها العلاقات بين الأفراد، وبين الفئات داخل المجتمع، وبين المجتمعات والكيانات السياسية في العالم.

إذن، هناك جهاز من المفاهيم، آخر ومختلف تماماً، ينبغي بناؤه للتعاطي مع المايحدث الواقعي والكوني. لقد سار هذا الجهاز في طريق الانبناء الذاتي. راح يطيح بالأجهزة السابقة والمعيقة. اكتسح منطقة الأسس من الأنظمة المعرفية، ومناهج التأويل. وتجسّد في مظاهر حياتية، فردية واجتماعية. كرّس فنوناً وإبداعات تخلّصت من عبء القولبات اللاهوتية والواحدية والأيديولوجية: فالحداثة تتحرر من أخطار سوء فهمها لذاتها وللآخر والعالم، وانحرافاتها العقائدية الكارثية. تنفلت من توظيفاتها الصراعية الدامية.. تصحّح أخيراً صورتها عبر صور المفاهيم التعددية، وفي وجوه الأمم والحضارات المختلفة، تحطّم كل مرايا التضخيم والتكبير والتذويب التي صنعتها وكرّستها حضارة المشروع الثقافي الغربي. تنتصر على انفصامها الذاتي بين مركزة وحدانية واختلافات لا تنتهي في محيطات، تتلون بحسب أهداف ومشاريع الاستغلال والنهب المنظم من عصر إلى عصر.

مثلما كشف زوال الاستعمار الغطاء عن أكثرية الإنسانية، وعن معظم الفضاء العالمي، فإن انهيار الاستقطاب الإيديولوجي النووي، يستكمل تحرير العلم من استراتيجية المركزة والمحيط: الاستقطاب والثنائية.. وهكذا فإن عودة العالم كله إلى جغرافيته الأصلية تبطل كل أسطرات احتكاره وفصمه بين مركزيات وهمية ومحيطات استعبادية هامشية. هذا التحول الكبير الاشمل في جغرافية العالم الموضوعية والمفهومية، ربما كان أهم انقلاب معرفي في تاريخ العقل منذ اكتشاف النار والحرف. فهو يفترض إعادة ولادة البشر دفعة واحدة على سطح عرضاني يتسع لكل الاختلافات العنصرية والثقافية. إنه يعلن عن سيادة الدنيوية بشفافية كاملة لا تشوبها أية حنينية لاهوتية أو إيديولوجية. ومع ذلك وبالمقابل، فإن عودة البشرية جميعها إلى مشهدية العالم بدون مركزية أو هامشية، إنما تحمل معها أيضاً كل أشكال الارتجاعات والردات إلى ما كان يمثل في الماضي أهدافاً ومشروعات كليانية، على صعيد الاعتقاد والفكر والمايحدث اليومي. لكن رهان الحداثة البعدية ـ أي كل رهان الحداثة في إعادة

سيطرة «براءة الصيرورة» - إنما يتكشف في قدرة ثقافة ما بعد اللاهوتيات والإيديولوجيات، على التعامل مع عودة كليانيات الماضي، ذات الصيغة الحدية والقصووية، كأيقونات احتفالية، أكثر من كونها تزيينية أو متحفية. كمفاهيم دنيوية، أكثر وضوحاً في اختلافيتها وقابليتها للتجاور فيما بينها، باعتبارها تملأ حيزات تساوي حجومها الفعلية، لا أكثر ولا أصغر، ولكنها الأضعف في الكبر، والأقوى في الصغر. فالقومية عائدة ولكنها ليست كالحل الأوحد، ليست القوموية. والدين عائد، ولكنه ليس كالخلاص النهائي الواحدي. والفلسفة تسترجع تحقيبها المعرفي، لحظاتها الكبرى اليونانية والعربية والوسطوية والحديثة، لكنها تحررها من التوالي الخطي، حيث لا توجد منها لحظة حاضرة إلاّ على حطام سابقتها، بل تعرضه في المشهدية العرضانية كأفكار للأمس واليوم واقعة دائماً تحت وطأة براءة الصيرورة ومن اليوم إلى الغد.

والفن يعود عَوْدَةَ الأبدي كذلك لا كمدرسة بعينها، ولكن ككل المدارس بأنظمة إبداعاتها، وما يمكن أن يتجاوزه كذلك في وقت واحد. فالشعر الجاهلي ليس منقضياً ولا خالداً. والمسرح اليوناني ليس متحفياً ولا غائباً من مسرح العصر. ورامبراندت لا يضاهي بيكاسو، لكنه يتعايش معه. فكل (طليعي) هو قديم بشكل ما. والطليعي لا يتقدم وحده، بل يأتي معه ووراءه كل ما جعله كذلك، أي طليعياً. بذلك فقط لا يحتكر الطليعية متقدمٌ وحيد. بل لا بد في لحظة النهاية من كل مسرحية، أن يحضر كلُّ الممثلين والمخرج جملة واحدة، وللإعلان عن بداية المسرحية الجديدة التي لم تُمَثَّل بعد.

في الثقافة كما في الطبيعة، لا شيء يولد من جديد. وتضاريس اليوم هي مستحثات الأمس وبالعكس. كذلك فالتاريخ هو تواريخ، والزمن هو أزمان. والمهم هو تحديد حيز ما، ينطلق منه ارتسام زاوية ما في فراغ حافل دائماً بأخيلة كل العابرين به، العائدين. فكل ما يغسله الماء الجاري إنما يترك ظله منطبعاً على الماء! يُبرز انكشافُ الغطاء عن جغرافية العالم فداحةَ التعارض المستمر بين خاصيّة المركب العلمي/التقني كمفهوم كلي وشمولي لارتباطه بكونية المعرفة، وبين الخطاب السياسي /الاستراتيجي المتشبث بمبدأ المركزة وثنائية القلّة (الحضارية) المتقدمة وأكثر العالم (المتخلفة). بينما تغسل التكنولوجيا عن ذاتها كمفهوم كلَّ آثار الانتماءات الحصرية، والإلحاقات الاحتكارية بهويات قومية معينة، أو تحقيبات (حضارية) متميزة، وتجنح في جوهرها نحو الشمولية: (قدرة عقل الإنسان، كل إنسان، على إنتاجها)، ونحو الاستهلاك الواسع (حاجة كل المجتمعات إلى أدواتها لتحقيق تقدمها ورفاهها).. نقول بينما هو ذلك حال التكنولوجيا، فإن المركزة كآخر إيديولوجيا، لا تزال تبني استراتيجيتها على أساس احتكار التكنولوجيا، ومنع «بقية العالم» من التمرس بها، وإجبار الآخرين على التعامل مع إنتاجها كمستهلكين فحسب، ومُؤوَّلين تبعاً لأنساق

الفهم والتقييم والسلوك التي تحملها إليهم معها (أفكار) البضاعة الموزعة وإيحاءاتها المبثوثة.

فالمركزة هي آخر صروح الإيديولوجيا وأفواها التي لا تزال صامدة في وجه شمولية التغيير وحتميته التي تهزّ عمق الثقافة والتكنولوجيا معاً لأول مرة في التاريخ، وحسب إيقاع متناغم بين خطابيهما في وقت واحد ـ أي الثقافة والتكنولوجيا. فقد حاولت مفاهيم متناغمة تنمو تحت جاذبية الحداثة البعدية أن تشيّد معالم الفكر الجديد وتبشّر بعصر الشفافية، بحيث تمزقت وتساقطت جميع وسائل وأقنعة المناورة التي ألفتها المركزة، وكادت أن تواجه مصيرها الأخير عندما لم تعد تستطيع خلاصاً من سلطة الشفافية وقد راحت تداهم نواتها الكثيفة الأخيرة، لتنفض عنها آخر قشورها السميكة المتشابكة.

في هذه اللحظة الذروية بالذات، التاريخية حقاً وشرعاً ـ والتي تنزع هذه الخاصية عن كل اللحظات الأخرى السابقة التي حاولت هذا الادعاء من قبل ـ، وبعد انحلال آخر تجسيد للعبة الثنائية الكونية على الصعيد الاستراتيجي واليومي (الشيوعية/الرأسمالية)، فإن المركزة بذلك تفقد جملة التبريرات «الموضوعية» لقيامها كإيديولوجيا شعبوية تعبوية، وتنحسر قسراً إلى حيز إيديولوجيا النخبة. وعند ذلك لا يمكنها ادعاء أنها تمثل انتصار الإنسانية الأخير، بل مجرد انتصار ـ على ـ الإنسانية؛ كلما حاولت التشبث بمواقعيتها الأصلية كتمركزية، لا تجد ثمة علاقة بالآخرية إلاّ بوسائل العنف المادي والمعنوي المستعادة من الماضي، وفي مقدمتها النهب المنظم والحرب، في الظروف الحاسمة، وتغلغل أساليب التعجيز المتطورة، داخل هياكل الكيانات الوطنية المستقلة نفسها، وذلك في الظروف العادية.

في عصور الاستعمار المباشر كانت علاقات العنف بين الغازي المحتل والمغزو واضحة صارخة، تعكس خارجياً كل مخزون العنف الداخلي في بنية مجتمع يتحول من النموذج الديني المسيحي الذي كان قابلاً تبرير ضعفه الخاص بتبعيته إلى إلَه لامتناه الوجود والقدرة، يعده بالخلاص ولكن خارج العالم، يتحول من هذا النموذج إلى عكسه بجلب مفهوم الإلَه عينه من خلال العالم، وتجسيده في ذات المجتمع التابع سابقاً، وتحريك هذااللامتناهي ضد كل متناهيات العالم من حوله. حدث هذا تحت أسطورة خلق الإنسان الأعلى كإلَه محايث، وباحث عن شعوب عبيده بين أقرانه وأشباهه.

شرعن الاستعمارُ العنف. جعله عالمياً وأخلاقوياً. نظم قانونه الأعلى كما يلي: وهو أنه في البداية كان العنف: أي صراع الإنسان من أجل السيطرة. وبالتالي فإن نتيجته لن تكون محسومة.

على ضوء هذا المبدأ لا خلاص من حلقة العنف، إلاّ بما يحمل مادته وشكله دائماً. حتى المغزو نفسه لن تترك له فرصة وعي ذاته إلاّ عن طريق تبني مقولات الآخر (المركزي). ومن هنا فإن مستقبل التحرير لن يأتي إلاّ إذا تقبل المغزو نفسه صبغة الإنسان الأبيض، ومارسه على ذاته بشكل مقلوب، أو بالنيابة عن الغازي نفسه صاحب هذا التبرير (الحضاري) اللامع.

فالمحصلة المعرفية للغربنة تتلخص في الموقف الذي يقول إن الغربنة لا تفرض حقائقها العلمية على الآخر باسم العلم فحسب، ولكنها تعمل على تلقين الآخر أنه لا يمكن أن يتحرر من الغزو الثقافي إلاّ باتباع ذات الطرق والأساليب التي ابتكرتها الغربنة في معالجتها لقضاياها. وهذا يعني الحكم بالتعجيز على الآخر الذي عليه أن ينتظر نموه المضطرد حسب تاريخانية التحقيب المعرفي. وبالتالي فإن الهوة بين المتقدم والمتخلف هي وحدها التي سوف تتابع اتساعها إلى ما لا نهاية.

ما أن حلت خاتمة العصر الاستعماري الاحتلالي المباشر حتى كانت كل تعاليم هذه المحصلة المعرفية للغربنة في مواجهة الآخر، قد تركت ظلها المائي الشفاف على هيولى المشروع الثقافي التحرري للشعوب المغزوة؛ بحيث سوف يظل هذا المشروع أسيراً لكل البرنامج العلومي المطبوع في خليته التكوينية الأولى، والموروث منذ عهد الاستبداد المباشر.

بالمقابل، هكذا يتم الانتقال في هوية المركزة من مصطلح المركزة الإتنية والجغرافية، إلى مصطلح المركزة المنطقية أو المعقولية Logocentrisme. وذلك - في فترة انحسار الاستعمار، وانسحاب الجيوش ومؤسسات الحكم المحلي التابعة لها.

وبالتالي تقبل المركزة المعقولية بالتنازل عن منطق العلاقة المحيطية. لم يعد المركز يشد المحيط إليه في هذه الحقبة، بل ينبذه. يطارده. ينفيه من أرضه وتخومه. يتجاوز فلسفة الاستيعاب إلى منطق الإقصاء.

اليوم لم تعد المركزة في حاجة إلى المحيط كوجود فعلي (كمواد أولية وأسواق استهلاكية) مع تطور اقتصاد السلعة إلى اقتصاد البرنامج الالكتروني؛ بل غدت المركزة تكتفي بحالة (تمرّي) ذاتها كمتحف كبير، يعجُّ بمستحاثات العقائد الكليانية، وفتوحات الأحلام الانتصارية، وقد انحلت إلى مجرد أيقونات ساكنة أو باردة، قابلة للاصطفاف والتجاور قرب بعضها، بعد أن خسرت جميعها، ودفعة واحدة، حروبها الطاحنة فيما بينها، وصار كل تراثها قصصاً وحكايا عن وقائعه وصروحه.

صار يمكن للمركزة المعقولية أن تعترف بالمحيط كما لو كان يعج بالآخرين المختلفين. فالتعددية مقبولة وممدوحة شرط ألا تبارح حيزاتها الأصلية. والتعددية تطرح عالماً متنوعاً غنياً بجغرافيته الطبيعية والبشرية والثقافية. ولكنه في التعامل

اليومي مع المركزة المعقولية ينقلب إلى عالموية تعج بالمنعزلات المناطقية، المحكومة بالمسافورية والخاضعة للمميز داخل منطوق التعددية عينه. اليوم، تسقط الغربنة من مشروعها الآخر نهائياً، وتبقي على الذات فحسب، باعتبارها هي منتجة المشروع وصاحبته وموضوعه، ليس المفضل فحسب، ولكنه الوحيد. فالإقصاء يعلن الانتهاء من كل مسؤولية عن الآخر، سواء في (استيعابه) أو (تمدينه) أو الأخذ بـ(تنميته). تخرج العالمثالثية من العالم، ومن استراتيجية الغربنة في وقت واحد. فلم يعد العالم الثالث يغري بكل عادات النهب السابقة، بعد أن تم استنفاذه مادوياً ومخيالياً. يتحول إلى عبء معكوس يجب دفعه بكل أشباحه وهمومه خارج كل الموضوعات الحيوية، التي تنذر الغربنة نفسها للقيام بأعبائها وحدها من دون أية مشاركة من قبل كل (الأغراب) الآخرين.

كل هذا يحدث في عصر يتحول فيه العالم إلى شبه قرية واحدة تسودها مرآوية إعلامية، تتخطف التعددية الغنية في مشهديته، إلى اختزالية التماثلية المسطحة. وكل هذا يحدث في لحظة يُكتشف فيها العالم كعضوية حيوية، كجسد حي مادي وحيواني ونباتي، مهدد بأوبئة التلوث والاستهلاك وقتل الحياة في الأرض والبحر والجو والغابة والحيوان والنبات والإنسان. فالرأسمالية التي عجزت عن دحضها الأخلاقوية الشيوعية، تواجه مرة واحدة اعتراض الحياة نفسها، ضدها وعليها، من قبل الأحياء المهدّدين بالانقراض المحتوم فيما إذا تركت الرأسمالية لقوانينها الوحشية الفالتة من كل عقال.

فاليسار القادم على حطام اليسار الأيديولوجي، هو ثورة الحياة الأخيرة على أشكال الموت المبرمج والمنظم، الزاحف تحت عناوين التقدم والرفاهية والتنمية. فهل تأتي ثورة البيئة الحيوية لتنجح فيما لم تنجح فيه كل ثورات البيئة «الإنسانوية» وخاصة في حلقتها العليا التركيبية، كما تجلت في قلعة الشيوعية.

زحزحة المركزة نحو الأمركة

قلنا إن الغربنة، في حقبة المركزة المعقولية، إنما تُسقط الآخرَ نهائياً من محيطها، إذ لم تعد تحتاج إلى أي محيط. فإن خوفها على كنوزها الخاصة، وانتصاراتها «النهضوية» تعزز مكانة الأنوية عندها L'égocentrisme. تستبدل المحيط المغاير، بالنرجسية المرآوية. فقد جاوزت مرحلة (استيعاب) الآخر ـ المحيط. ومرحلة استهلاكه واستنزافه تنموياً. انقضت حقبة «العلوم الإنسانية»، بكل حماساتها للمغايرة والاختلاف، وإيقاظها لمفاهيم التعددية في الثقافات والعقليات والكيانات القومية والاجتماعية. وغدا (الإقصاء) هو الأداء الفعلي لما تعنيه عودة للتمركزية المتفوقة التي لا يهمها إن اعترف الآخر بها أو لم يعترف. والمهم أن ينأى عن حدودها. وأن يعاد استطرادُ بعض فلوله المتسرِّبة إلى الداخل، نحو الخارج. تنقلب مشكلة الخارج إلى مجرد تهديدات بالغزو المهاجر. فالإقصاء هو أعلى مراحل الغربنة، بعد أن كانت الغربنة سياحة وترحلاً في أصقاع الدنيا. فلم يعد لها ما تجنيه من الخارج. حتى المواد الأولية التي طالما تطاحنت حولها قوى الاستعمار في شتى مراحله، وشنت على بعضها الحروب بسببها، اعتباراً من أمكنتها المحلية إلى القارية وصولاً إلى الصيغة العالمية، هذه المواد الأولية المتوفرة في الطبيعة، وفي أوطان الشعوب الأخرى، قد جرى الاستغناء عنها مع تطور التكنولوجيا، إذ لم تعد هي (مادة) الصناعة، بل أصبحت الصناعة تنتج المادة الأولية، والآلة المصنوعة منها في آن واحد. غدت المواد الأولية من نتاج برامج التحويلات المتشابكة لمادة وحيدة هي النفط. لذلك تنسحب تقاليد النهب الاستعماري من جميع بُقع الدنيا، إلاَّ من بقعة واحدة هي وطن النفط. فالنفط والبرمجة المعلومانية هما ضلعا الزاوية المنشئة للتكنولوجيا، والمحددة للاستراتيجية الحضارية القادمة لعشرات العقود إن لم تكن لقرون.

ليس غريباً إذن أن تنهار كل الثنائيات المعرفية والإيديولوجية لتبقى واحدة فقط، بين الغربنة والعرب. عند العرب وحدهم تتكثف كل معالم (الآخرية) وخصائصها. ومن لا يزال يحلم بالسيطرة على العالم، لا بد له أولاً من اقتحام البوابة العربية.

هذا ما يجعل الحُلُم الغربي بالوصول إلى المرحلة التي يمكن فيها للجغرافية الغربية أن تحقق الدورة الاقتصادية الكاملة داخل حدودها الطبيعية دون حاجة إلى أية هوامش من العالم حولها؛ هذا الحلم سيظل مخترقاً بواقعية الحقيقة التي لا تزال تشير إلى أن صلب العملية الإنتاجية وهو المادة الأولية التي تتجوهر وتتوحد في مادة واحدة: النفط، ليس منتمياً إلى الحيز الجغرافي والمفهومي للمشروع الغربي. إنه يقع في الخارج عنه. وما دام هناك حيز رئيسي للخارج سوف تظل لعبة الثنائية قائمة بكل عنفها ومناوراتها. وذلك ما يؤسس التحدي المختلف لأقنوم غربنةٍ، يتوسم في راهنيته تفاؤلية أنطولوجية جديدة من حداثة بعدية (مختلفة) توشك على تحطيم شرنقة المركزة الميتافيزيقية، اللامتناهية الواحدية.

تدخل الأمركة من هذا الشق الذي يكسر هيمنة كاملة للحداثة البعدية على الفكر والممارسة الغربيتين للقارة التقليدية. تعيد الأمركة علاقة المحيط، كما لو كانت حتمية وحيوية، ولا خلاص للمشروع الثقافي الغربي منها، وبالتالي لا مناص من صراع العنف التاريخي والمفهومي، بحسب الثوابت المعروفة عن هذه العلاقة؛ فالأمركة تستثني نفسها من المحصلة المفهومية الأخيرة لتطور المركزة الغربية. لا تعتبر نفسها معنية بكل المتغيرات الناجمة عن مرحلة زوال الاستعمار الأوروبي، وتصحيح مسار الحداثة كمفهوم ميتافيزيقي، ونقله إلى محايثة واقعية، تدخل جميع ثقافات العالم في مشهدية عرضانية، تتسع لتعددية الخصوصيات واختلافها.

مثل هذه المشهدية تشكل الأساس المفهومي لحقيقة التغير التاريخي الذي كان أنهى عصر الاستعمار، ومن بعده عصر الاستقطاب الدولي. وهذا ما يدفع ببعض أتباع الهيغلية المعاصرة، من كوجيف إلى فوكوياما، إلى اعتبار أن التاريخ قد أنجز اكتماله بعد أن تم انهيار نظام القوى المادية الكبرى المتحكمة بالعالم، متيحاً الفرصة أخيراً لمولد نظام الثقافات وتعددها وحوارها. وهو النظام الذي ينشيء موضوعياً الأرضية المشتركة لقيام ديمقراطية حقيقية بين الأمم باعتبارها منتجة ثقافات، وليس قوى لفرض المصالح الأنانية على بعضها. **إن إحلال ديمقراطية الثقافات بين الأمم هو الضامن الوحيد لقيام الديمقراطية القانونية والاجتماعية داخل كل أمة على حدة.** فالحقوق الإنسانية لأفراد كل مجتمع لا يمكن أن تبنى إلاّ على أساس انزياح منطق القوة في العلاقات الدولية. والنظام العالمي الذي يعكس فعلاً وواقعاً اكتمال التاريخ هو مشروع الديمقراطية بين الأمم والدول قبل أن يكون نظاماً لحفظ حقوق الإنسان في مستوى من التجريد ما فوق الواقع السياسي والاقتصادي المضاد، الذي لا يزال يجسّد عنف التمييز بأشكاله التقليدية والمستجدة، ليس على الأصعدة الاجتماعية داخلياً، ولكن في مستوى العلاقات الفعلية بين الأمم.

إن هذا التعارض بين ما أنجزته الثقافة العالمية على صعيد الانتهاء من الانتقال من

مضمون إلى آخر، من الإيديولوجيات مع ثبات الإيديولوجيا عينها كشكل معرفي مطلق ـ إلى مقارعة هذا الشكل عينه الذي نجح دائماً في تغييب أقنومه من ساحة النقد، وتوجيه أسلحة النقد إلى المضامين، مما يدخل العقل والثقافة في تتابعات لعبة تغيير المحتوى وحده، أي تغيير المنتَج دون آلة الإنتاج ذاتها. نقول إن هذا التعارض بين الحداثة الجديدة كعنوان للثقافة بعد انهيار الإيديولوجيا، مع الواقع السياسي الاقتصادي لحالة العالم الراهنة، هو المسؤول عن حصر وحصار «نهاية التاريخ» في إطار المفهوم وحده. فالأمركة تتدخل من جديد بين المفهوم والواقع الذي يُنتظر أن يتطابق معه، لتمنعه.

يحدث هذا ملء مشهدية العالم الراهن عندما يبدو أنه موشك على الدخول ثانية تحت سلطة المركزة التي فقدت رصيدها من المعقولية المفهومية، وأيّدَ هذا الفقدان حدثُ انهيار الاستقطاب مع الشيوعية. فعلى أنقاض الاستقطاب الثنائي السابق تقوم مركزة الأمركة كقطب وحيد لا يجد مقابلاً جديداً يتجسّد في نظام أو منطقة ـ وخاصة بعد تدمير المقاومة العربية ظاهراً وموقتاً ـ إلاّ أن تكون «بقية العالم» كلها هي في هذا القطب الآخر؛ هنا فإن الأمركة تقدم نفسها كقطب وحيد.

وبالتالي بدلاً من انتصار التعددية فإن الأمركة تؤكد أنها هي التي هزمت قطبها الآخر النقيض: الشيوعية ـ في حين أن الشيوعية هي صاحبة الفضل الأول في إيقاع الهزيمة بذاتها. . ثم تؤكد الأمركة أنها لم تهزم الشيوعية، والعرب فحسب ـ ولكن بحسب منطق وظروف أخرى ـ بل حققت الانتصار على العالم والإنسانية معاً. ففي حين أن المركزة الأوروبية تعلن عن انقضاء عصرها، واستهلاك عهدها ـ الذي لا تكاد تشفع إنتاجاته الحضارية الكبرى بفواجعه التاريخية ـ في هذه اللحظة القطيعانية، الأكبر في سلسلة القطيعات المعرفية/الأنطولوجية، تعيد الأمركة إنتاج الاستقطاب مع توأمها السابق، الغربنة، وما يشبهها، اليابان. وتتحمل «بقية العالم» استئناف الصراع للقطبيات الثلاثية، ملء أوطانها، ومقابل مصائر ثقافاتها، ومصالح شعوبها.

يجب أن نتوقف هنا عند هذه الملاحظة التي تحدد المرحلة الأعلى والنهائية لتطور مفهوم المركزة كما يتبلور في ممارسة الأمركة الراهنة:

أ ـ تبرز هذه الممارسة أولاً لدى الأمركة حين تعيد إنتاج الاستقطاب كشكل قائم بذاته، منفصل مقدماً ودائماً عن المحتوى الذي ينتظره ليمتلىء به، كممارسة فعلية، وكتبرير إيديولوجي. إن الاستقطاب في حد ذاته يعلن عن الانزياح القائم بين الحد الذي يتبناه ويستخدمه، وبقية الحدود الأخرى.

ب ـ إن كون الاستقطاب في حد ذاته هو انزياح باحث عن موضوعه، عن محتواه، يعني في حال التطبيق السياسي أن هناك طرفاً أو قوة ما لا تقنع بحالة

التطابق مع ذاتها، ولكنها تسعى إلى مضاعفة قدرة هذه الذات إلى ما ليس له حد. وهذا بالتالي يتطلب تحويل القوة إلى السيطرة، وعندئذٍ لا بد من سلب الآخر قوته الذاتية، وإلحاقه بالحد الأول المتشبث بالاستقطاب كمبدأ رئيسي في العلاقات الدولية.

جـ ـ في عصر الصراع الشيوعي/الرأسمالي كان الاستقطاب ثنائياً. هناك قطبان يتحملان معاً مسؤولية هذا الصراع. يبرران معاً مبدأ الصراع بالمحتوى الأيديولوجي الذي يملكه كل منهما معارضاً الآخر ومناقضاً له. وقد كان المحتوى طاغياً على الشكل كاستقطاب. وكانت العلاقات الدولية مشحونة دائماً بالدلالات الشعارية التي تنتجها إيديولوجيا القطب ضد القطب المعادي. وقد انخرط العالم أجمع تحت شبكات الشعارات. واضطرت مختلف المصالح، حتى أوضحها كالعلاقات الاقتصادية، إلى التلون بالموالاة أو المعارضة التي يفرزها الاستقطاب يومياً، دون أن يثير مبدأ الاستقطاب نفسه أي تساؤل حقيقي.

إن انهيار المحتوى الإيديولوجي أبقى على الشكل عارياً من التبرير العقائدي، ومجرداً من صراعات الموالاة والمعارضة. فكان من المنتظر أن يذهب الشكل نفسه مع ذهاب تبريراته.

د ـ بمعنى أنه كان من المفترض أن ينهار مبدأ الاستقطاب ذاته من السجل المفهومي والمعرفي، بعد انقضاء محتواه الإيديولوجي. ولو حدث ذلك لأمكن الكلام حول «نهاية التاريخ» كما عرّفها هيغل وكما انتشرت كأحدث تيار في أدبيات فكر يمتّ إلى ما بَعد الحرب العالمية الثالثة. لكن الواقع السياسي لا يزال يتابع ويفرض خطاباً مختلفاً لأداء العلاقات الدولية. إنه يتابع ذات الأداء الذي كان عليه هذا الخطاب قبل انهيار الاستقطاب. فهناك مركزة باحثة دائماً عن محيط تابع. تارة تستعمره بالجيوش مباشرة، تنهبه اقتصادياً، تدمّر ثقافته تحت شعار التمدين القسري وتحقيق «عبء الإنسان الأبيض». وتارة أخرى تدخل معه في علاقات تمويه ثقافية مشوبة بفكر التعددية. لكنها تلك التعددية غير المتحررة من التمييز بين هوياتها. وتارة ثالثة تلجأ إلى الإقصاء، يأساً من تعددية تدعي أنه لا بد من الإقرار بالعجز عن تحقيق المساواة في القيم الأخلاقية وحصص الاعتبار الحضارية مع استمرار فوارق العقليات الإتنية وتفاوت حظوظ التقدم حسب حالة الإحباط الشاملة التي آلت إليها كل فلسفة قائمة على وهم التعاون بين أغنياء العالم وفقرائه، لهدف تجاوز الفوارق غير القابلة للمعالجة، كما أثبتت ذلك نتائج الخيبات الهائلة التي تعانيها تجارب التنمية في العالم الثالث.

هـ ـ بالمقابل فإن الغربنة اليوم تجد نفسها سائرة في سياسة الإقصاء باعتبارها نوعاً من الحماية السلبية أمام خطر الزحف المهاجر من الجنوب إلى الشمال، ومن شرقي

القارة إلى غربها. وفي الوقت ذاته تتعرض الغربنة إلى السقوط في شرك الاستقطاب بأشكال ومستويات مختلفة. فهناك الاستقطاب الأعلى والأخطر مع الأمركة حليفة الأمس، والمنافسة الرئيسية اليوم. كما أنها توشك على الدخول مع الجارة الكبرى ألمانيا، في نوع ومستوى من الاستقطاب المختفي وراء سيل من مصطلحات الوحدة الأوروبية، التي كلما اقتربت من استحقاقاتها التاريخي المنتظر، تكشفت عقبات معرفية وظرفية، تستمدّ طاقاتها السلبية أو الاعتراضية، من مخزون الصراعات القديمة، تحت مختلف مراحل (إيديولوجيا التقدم) وما اصطنعته من صراعات إتنية وقومية ودينوية، وحضارية بمعنى شامل.

وهناك استقطاب ثالث لاحق، مرشح لفرض اعتباراته الخاصة، ما بين الغربنة وشرقي أوروبا اعتباراً من البلقان إلى العالم السلافي والروسي الذي تتنفجر جميع احتقاناته الذاتية، بصورة تفرض على الديمقراطيات الغربية دفع أكلافها الاقتصادية والسياسية العالية، وكأنها هي المسؤولة عن كل ما مقدماتها منذ أيام الحرب الباردة.

و ـ ههنا تبدو الحدود القصوى للأزمة المفهومية التي تعانيها المركزة. فهي عندما استطاعت أن تتحرر من خطاباتها السابقة واحداً بعد الآخر، بدايةً من الخطاب العنصري والديني إلى الخطاب الحضاري، إلى الخطاب المبني على ثنائية التقدم والتخلف، فإنها كادت أن تجد ذاتها عند (مفهوم للذاتية الشفافة) مع الحداثة البعدية. وكان تعبيرها السياسي الاجتماعي يتلخص في إعادة صياغة مبادىء الثورة الفرنسية مصحّحة من عنف اللامتناهي الإنسانوي الذي صاحبها وقت الانتشار الاستعماري، والحروب القوموية العالمية. فالمركزة الغربية الراهنة المستبرئة من انحرافاتها الطغيانية السابقة، تتدرّأ اليوم بدعوى الحقوق الإنسانية، وتتنطع إلى اعتبار ذاتها رائدة الديمقراطية تاريخياً، وحاميتها ملء الجغرافية الكونية المعاصرة. الأمر الذي يجعلها تنخرط في مشروع استثمار استقطاب شمولي على مستوى المفاهيم والقيم إزاء الآخر، سواء كان شرقياً أو جنوبياً، يناقض قدراتها الفعلية على أرض الواقع؛ مما يجعلها تنكفىء عبر نوع آخر من الاستثمار المضاد Le désinvestissement، المتملّص من كل تبعات الماضي والمستقبل عما آلت إليه حال العالم بقيادة هذه الغربنة نفسها.

يتجلى هذا الاستثمار المضاد في رفع العقيرة المتزايد ضد أشكال الاستبداد الدولتي، والمزايدة المضطردة غير المسؤولة على بقية العالم في تمجيد الديمقراطية بصورة مجردة، وعزلها عن ظروف الاستغلال الواقعة من دول الغنى على دول الفقر المتمادي، وعن ظروف التخلف والقهر الداخلية في معظم المجتمعات غير الأوروبية والأميركية واليابانية.

هل يمكننا القول إن وضع الاستثمار المضاد الذي انتهت إليه رحلة الذاتية المطلقة

الواحدية، مع اللامتناهي الإنسانوي الأبيض، هو تهديد على مستوى الإجراء والخطابات الممارسية، لمفهوم الذاتية الشفافة المتناهية، والقابلة في مشهديتها الخاصة بصورة ذات النفس، وذات الآخر معاً؛ تهديد على مستوى الإجراء والخطاب يصيب المفهوم في الصميم، بحيث ترجع أمام أبصارنا من جديد مشاهد المركزة المخطّفة مرآوياً، وقد صعدت إلى قمة التجريد، لتمارس من هناك، من ذروة الهرم الحضاري شموليةً طغيانية من نوع مختلف اسم الحقوق الإنسانية؟

كيف تتحرك أوّالية هذا الاستثمار المضاد؟ هناك أولاً إقصاء النظرة عن الجنوب، والانجذاب نحو قضايا الشرق الأوروبي، في الوقت الذي تغدو فيه أطروحة الوحدة الأوروبية، بديلاً عن شعار تعميم التحرر الوطني التي رافقت اضمحلال الاستعمار التقليدي.

لكن سرعان ما يتكشّف الاستثمار المضاد عن العجز في الممارسة إزاء الحلول السريعة التي يتطلبها انفراط عقد الاتحاد السوفيتي، وعودة الشعبوية تحت أشكال العصبيات التقليدية (القوموية والإتنية والدينية) مع استفحال أزمات التحول القسري والفوضوي من اقتصاد الدولة إلى اقتصاد السوق دون توفر واضح لأبسط شروط قيام نُظُم رأسمالية مشابهة للغرب، وقابلة للحياة والإنتاج قبل أن تنتصر الشعبويات وتقيم أنظمة كليانية من جديد.

غير أن الجنوب يعيد شد أنظار الغربنة إليه بعد إيقاع عقوبات حرب الخليج في اقتصاده المزعزع وأنظمته السياسية المتداعية. فالشعبوية الدينوية تجتاحه من أقصى حدوده العربية مع الشمال الأوروبي إلى عمق حدوده مع الصين، وتجربة المعجزة اليابانية. وإزاء هذه الظاهرة يبدو أن الغربنة تتابع محاولة تبرئة وجداتها من آثار الاستعمار، في المزايدة بطرح الشعارات الإنسانية والديمقراطية. فيحثُّ الغربُ الجنوب على التخلص من أنظمته الاستبدادية، والانتقال دفعة واحدة إلى الديمقراطية. يدعوه إلى نوع جديد من نموذج /حرق المراحل/ الذي كان المعسكر الاشتراكي يحثه على الانخراط فيه من قبل، دون النظر إلى واقع استعداداته الاجتماعية والنفسية والتقنوية؛ في الوقت الذي تعمل أوالية (الاستثمار المضاد) على رفع كل مسؤولية جادة عن عاتق الغرب في مساعدة الجنوب على تغيير هذه الظروف الموضوعية بعيداً عن حسابات الربح والخسارة التي حكمت علاقات الاستثمار التقليدي بين الطرفين. غير أن العملية التحريضية تتابع إعلامها المرآوي. تطالب العصفور الصغير بالتحليق عالياً كالنسر. فلا هو قادر حقاً على تقليد النسر. وليس أمامه سوى مصير واحد، أن يدق عنقه على صخرة الواقع.

ترمز هذه الصورة إلى مشهدية متناقضة على صعيد المفاهيم. ففي حين تشد الغربنةَ

كل يوم قوافلُ الحداثة البعدية، في مختلف شؤون الفكر والعمل والتنظيم، فإنها تحث الجنوب على اللحاق هكذا بعصر الحداثة التقليدية، بصرف النظر عن الملاءمة بين التحقيب المعرفي والتحقيب الواقعي والتقني في ظروفه العقائدية والعملية. تعتصم الغربنة، دون أن تسمح لنفسها بأي شكل من أشكال التورط في خوض هذه المعارك الفكرية خاصية الجنوب، تعتصم بموقع انفصالي متعالٍ، يسمح لنفسه بالمراقبة والحكم من بعيد، وتوزيع أوصاف العقاب أو الاستحسان، الإدانة أو التحريض. تتنصل الغربنة من كل مسؤولية عن كوارث الشعبويات الدينونية والحروب الأهلية، والخيبات التنموية، وصولاً إلى تبرير تحالفها مع الأمركة في حرب الخليج. بذلك تحتمي المركزة المفهومية بهالة من ادعاء العقلانية النظيفة، عقلانية باردة وهادئة، قادرة على ولوج مشهديات الآخرين، دون أن تسمح لأحد بالاقتراب من كنوزها. لذلك تقوم المركزة المفهومية الراهنة على (الإقصاء) الذي يعني عودة إلى خلق الفواصل بين العقليات على أساس اختلافها في المواقعيات المعرفية والإجرائية. وهي تضع كل كنوزها المعرفية والحضارية رهن هذا النوع الغريب من الاستثمار المضاد. إذ تطرح هذه (الكنوز) على العالم المتخلف كمُثُل مستحيلة، قابلة للتحريض والخداع، لكنها ممتنعة على التقليد والاستعمال. تُجهز على خصوصيات الثقافات الأخرى، وتضع في طريقها كل ما يدمر ثقتها بذاتها، ويمنع اكتشاف قواها الحقيقية.

لا تستطيع الغربنة في خطابها الموجه إلى الجنوب، الاستغناء عن اللهجة الانتصارية. فما أن يتقهقر الجنوب إجمالاً إلى شعبويات التخلف المعقد، حتى تحمّله من جديد مسؤولية الفشل في معركة النهوض والتحرر من أعباء الماضي. فهي بذلك تعاقبه مرتين: لأنه طرد استعمارها من أراضيه، ولأنه عجز عن استعارة نماذجها الخاصة بالتقدم. وتستعد لمعاقبته للمرة الثالثة، في مسؤوليته عن صعود الشعبويات الدينوية، وتهديدها من جديد لـ(واحة) الديمقراطية والحرية في الشمال!

هنا تبرز الأمركة: فهي التي تتبنى المركزة المفهومية التي بلغتها الغربنة، لكنها تضيف إليها شكلاً آخر من فعالية الممارسة الهجومية. ففي حين تبدو الغربنة في موقف من الدفاع، تعتصم بأوالية الاستغلال المضاد، من مواقعية الإقصاء والمسافوية الشفافة، فإن الأمركة تشحن مفردات هذا الخطاب بالفعالية، بالهجومية الجديدة. تحيي سياسة الاستقطاب كشكل قابل للقولبة بالمحتويات المتغيرة، تحت عناوين المفهمة الإنسانوية الأخلاقية التي تظل تلاحق الشعوب بعقوبات فرض التبعيات عليها، بسبب من فشلها في تحقيق الديمقراطية ورعاية القيم الإنسانية على الطريقة الغربية الشاملة!

يتنازع الأمركة الراهنة ثنائية الانعزال والعالمية. فالفراغ السياسي والعسكري يغريها بإعادة الاستقطاب بينها والعالم من حولها، ولكن هذه المرة بشكل واحدي استفرادي. فإن ظهور مشكلات العالمثالثية داخل المحيط البشري الاجتماعي الاقتصادي لأميركا

نفسها: (التخلف العلمي، والتقهقر المعاشي، والفقر والرثاثة المجتمعية والصراعات الإثنية، والمؤسسية الإجرامية المنتظمة إلخ..) يفرّغ الاستقطاب الواحدي من عوامل القوة والسيطرة الذاتية التي يحتاجها التفوق الأمبراطوري، فما ترشحه الأمركة لذاتها من التفرد والاشتغال بالهموم الكليانية على الصعيد الدولي، تحبطه يومياً وواقعياً عواملُ العجز الذي ينخر الكيان الأميركي نفسه، دون أية آمال واقعية باستعادة الحيوية الضائعة وقدرات الخلق المستهلكة.

في الوقت الذي يواجه فيه مشروعُ الديكتاتورية الأميركية على العالم، كلّ عوامل العجز الداخلية هذه، فإن العالم بالمقابل يستعد لبناء أقطاب قوة عديدة لن يستهان بها. وتعدّ نفسها للدخول مع الأمركة في امتحانات عسيرة جديدة لإثبات القوة وقيادة الكرة الأرضية. فالغربنة القديمة من جهة أولى تطرح مشروع وحدة أوروبا الذي تعتبره أميركا المنافس الحضاري الأول. وفي أقصى الشرق تثبت اليابان أنها الممسكة بأهم عوامل القوة العصرية، قوة الابتكار، وريادة الصناعة، وفتح الأسواق الدولية جميعها أمام زحوف إنتاجها، حتى غزو عمق السوق الأميركية نفسها، وتحييد صناعتها الوطنية العريقة في عقر دارها.

غير أن النزعة الانعزالية لا تستطيع مقاومة شره السيطرة على العالم والانفراد في نهبه وقيادته. وفي عصر انهيار مفهوم الاستقطاب الاستراتيجي وسياساته الصراعية التي رمزت إليها الحرب الباردة المنقضية، تتشبث الأمركة بذات عقلية الاستقطاب، وما يعنيه من سيطرة على الآخر، على العدو. فالاستقطاب يتحول من ثنائي إلى واحدي. وهو جاد في البحث عن العدو، ليبرر الاجتياح وتعزيز استراتيجية الاستقطاب. حتى وإن لم يكن هناك عدو فعلاً، فلا بد من خلقه. ويغدو العالم كمحيط هو المستهدف من الأمركة في مختلف نقاط قوته وثروته. ينفتح العالم أمام الأمركة كمحيط غاصٍّ بكل إغراءات القوة وعواملها المادية والمعنوية التي تحتاجها أميركا الدولة والمجتمع، المصابة بفقر الدم، والمهددة بأشكال الإفلاسات. وعلناً راح زعماء (الانفتاح)، بدءاً من الرئيس بوش، يتخذون لأنفسهم شعارات رجال الاستعمار الأوروبي الأوائل. فإن انقاذ أميركا لم يعد يأتيها من عوامل الصمود. والتقدم الداخلية المتسهلكة؛ لم يتبق إلاّ طريق الاستيلاء على ثروات الإنسانية لإنقاذ (المريض) المتميز: فمستقبل العالم مرهون بمستقبل الأمركة.

تأتي إذن في صميم الدعوة إلى (النظام العالمي الجديد) هذه الحقيقة الأولية، وهي أن العالم سيغدو هو المسؤول عن رفاه أميركا وحاجتها للإبقاء على مستوى إنتاجيتها المتزايدة لتلبية متطلبات الاستهلاك الأعلى تاريخياً. والمتفوق على أعلى مستويات كل المتقدمين الآخرين، من صنّاع الحضارة الاستهلاكية وضحايا معدلاتها المستحيلة في الوقت نفسه. فالنظام العالمي المنشود، سيكون هو المعادل لأقنوم: أمركة العالم،

العودة إلى الواحدية، إلى الذاتوية المطلقة، تكرر، إن شئنا، تاريخ التحقيب المعرفي، وبالتالي الاستراتيجي، للغربنة التقليدية، تحت ستار لا يخفي شيئاً: المرآوية.

بدلاً من ولادة النظام العالمي الجديد كاتحاد وتطابق بين مفهوم الحرية والعدالة والمساواة، والواقع الاجتماعي الاقتصادي والسياسي، بدلاً من «نهاية التاريخ» باعتبارها الحد الأخير للصراعات السلطوية، والاستقطاب والتفرد، وفرض الذات ومحو أو استعباد الآخر، فإن نزعة العنف تتكشف في أعلى ذروة بَلغَها التاريخ الإنساني. إذ توشك الأرض بتمامها على الدخول في حقبة الاستعمار الواحدي الاستفرادي.

بالمقابل يحدث كل هذا تحت ستار أعلى مراحل الخداع الذاتي والشمولي التي انتهجتها ثقافة المركزة، اعتباراً من حقبة الأسطورة، فالدين، فالليبرالية الوحشية والفاشية والكليانية ـ وقد تحققت راهنياً من خلال اتحاد وسائل الاتصال التقنية. وصولاً إلى تلك الحالة التي يغدو فيه نقل المعلومة وتعميمها، أسلوباً تقنياً خبيثاً في تلعيب المعلومة، وتكريسها وسيلةً أساسية في مضاعفة خداع الجماهير العالمية. لم يعد ثمة حاجة بعد إلى أية أنظمة إعلامية وثقافوية لإخفاء المعلومة. بل أن تحشيدها وتسريعها، واغتصاب ملامحها الكيفية الأساسية تحت القصف الكمي والتداول التسريعي القصوري، هذه التقنية لا تخفي السوء، ولا تتبرأ من الظلم، ولا تخشى من التعامل مع مختلف أشكال الإكراه وقتل الآخر، علناً وتحت أقوى أشكال الإيضاح والإبراز، وبواسطة أشمل وسائل الاتصال وأسرعها. فالتسلط الشمولي علنيٌّ ومهاجم في كل ساحة. ومعلومته تحتل عناوين الصحف وأصوات الإذاعات، ومساحات الشاشات الضوئية في زوايا الأرض الأربع. ليس ثمة أوضح من صورة هذا الذي يمكن أن نسميه دفعة واحدة الشر. لكنه ليس أي شر. بل لكونه يقع في كل مكان، يحتل كل زمان، يواجه كل عين، ويتسلط على كل لسان، لم يعد له وجه محدد يعرف به، ولا اسمٌ واحدٌ يُنادَى به. إن شموله أوسع من أي تحديد. وإن ظهوره أوضح من أي تعريف. فهو الشر المحض الذي يهاجم الحواس الخمس. لكن في الوقت ذاته لا يمكن الدلالة عليه. وهو المصير الذي يمكن أن تؤول إليه الثقافة العصروية: المرآوية.

إن شمولية الاستبداد التي يمكن أن ينتهي إليها مشروع الاستقطاب الاستفرادي لأمركة طافحة فوق حدود الدول والمجتمعات، هي المرشحة وحدها لإقامة (الحكومة العالمية المنسجمة) لكنها مقلوبة في عالميتها لصالح قطب واحد. ويضطر العالم إلى خوض كل ما كان يخوضه (طيلة التاريخ) من أجل الدفاع عن حريات شعوبه ضد الغازي الجديد، المستبد المتوحد. ذلك هو المفهوم الآخر لنظام عالمي جديد من حيث إنه يقيم نظام الاستبداد الشمولي ولكن الشفاف (المرآوي) الذي يلف العالم أجمع

والقديم من حيث إنه لا يضع نهاية للتاريخ، ولكنه يشحن وراءه كل فصول الاستبداد السابقة، **مطوراً إياها إلى هذه الحالة النادرة، ولكن الذروية، وهي انكشاف العنف المطلق، بدون أية أقنعة ميثولوجية أو دينية أو إيديولوجية.** فالعنف العاري الساطع فوق الرؤوس وتحت عيون البشر جميعاً نطلق عليه الأسماء لا تسمّيه لا تخفيه. وظهوره وحده يتغلب على كل تأشير عليه، نحوه. ظهور لا يدين المتجبر، بل يثبت جبروته!

لقد جاوز مفهوم العنف العالمي الراهن كل تبريراته. صار يستمد تبريره من إطلاقه وسطوعه. صار إطلاقه وسطوعه بمثابة قوة الرهان الأكبر على حقانيته وصلاحته المنطقية والواقعية في وقت واحد. إنه أقصى ما يرفضه الوعي لدرجة القبول به أخيراً. يدعي أقصى الحتمية والمناعة والقدرية، وهو في أوج الشفافية والميوعة والحيادية، من أجل أن ينتزع إذعان العالم له، **وكأن الإذعان صار أعلى اختيارات الأفراد والشعوب.** إنه البلاء الأعظم الذي رفضته إرادة الإنسان، تحت مختلف ظروف القهر والعسف عبر ما قبل تاريخ الحضارة وخلاله. بلاءٌ لا يستلب فحسب ما تمتلكه إرادة الإنسان من الأشياء، من مكتسبات تلك الحضارة، بل يستلب الإرادة نفسها. لا يخدع بالاسم، ولكنه يُحبط قوة التسمية. **لا يختلق العبارات: [لا يُطَفِّئنَ، لا يُشمرن الطقوسَ والشعارات] بل يذهب إلى اللغة نفسها، ليستأصلها من قلب الإنسان ولسانه.**

يقوم النظام العالمي الجديد مفهوماً وواقعاً، عندما تتأسس حقوق الشعوب وتغدو قاعدة موضوعية صلبة لحقوق الإنسان. وليس العكس. وقد آذن انهيار الاستقطابات المعسكرية الكبرى بمولد العصر الذي تبرز فيه الشعوب جميعاً إلى الصف الأول من مشهدية العالم، دون أن تخلّف أية صفوف أخرى وراءها. وذلك عندما تغدو جميع القوميات إغناءات وإثراءات تنويعية على موضوعة واحدة هي الأرض وطناً لكل سكانها، ومتحفاً عريضاً لحضارات الأمم جميعاً.

فالتاريخ يقدم هذه الأرضية الموضوعية، التي كانت موعودة، وغدت راهنية، لكن المركزة تعود لتستلب مفردات هذه المشهدية، تتخطّف ملامحها. وتحاول إعادة الاستقطاب داخل أعضائها المتساوين المتعادلين والمُعادَلين.

معركة المستقبل تتحدد بين أن يثبت التاريخ اكتمال مفهومه وتطابقه مع واقع منسجم مع دلالته. أو أن يتحقق عوْدٌ أبدي كارثي ـ بالمعنى المضاد للنيتشوي ـ إلى البدء: عصر الوحوش النائمة المنقرضة، غير المنقرضة.

المركزة والشظايا

مع المرآوية تستطيع المركزة أن تتخفّف من كثافتها، وتتحول إلى شفافية، وتنتشر داخل رؤوس البشر. تخترق عيونهم وأسماعهم دون مقاومة. وحركة تسللها تلك داخل الأجسام والجماجم، تجعل وعي البشر يتلقاها من طويته، وكأنها من صنعه، وواحدة من بنات أفكاره. لم تعد المركزة جيوشاً مهاجمة، ولا بضائع مزاحمة سالبة، بل يجد الجميع فيها سكنهم الهش وكأنها التجوية التي انتهت إليها حركة ترحل الفكر ملء العالم. فالشفافية لا تقدم مشهديات المفاهيم والأشياء ونظامها معاً وفي وقت واحد. صارت هذه العملية من أنضج ثمار التاريخ، ولكن من أصعبها منالاً واستحقاقاً. وفي حين كان المأمول من ثورات الوسائطية (الميديولوجيا) تشفيف الخوافي والمعتزلات، وتقريب مسافات المعرفة واللقيا، فإن قصف المعلومات، و(الخبريات) من كل جانب على مشاهد الواقع، يسلب هذا الواقع نفسه في النهاية معلومته الفعلية. وهذا ما كنا عرضنا له سابقاً حول جدل الشفافية بين المشهدية والمرآوية.

ليس من الغرابة أنه في العصر الذي يُتفاخر فيه ألاّ يحدث حادث في نهاية الدنيا حتى يمكن رؤيته وسماعه في أولها، وفي ذات اللحظة، فإن المعلومة عن هذا الحادث تصل لكنها لا تفعل، لا تؤثر. حتى لو جاءت وحدها، ولم يصحبها قذف متعدد من كل جانب، ولم يقع عليها أي تلعيب أو استخدام أو توظيف. فالمعلومة لا تُعْلِم، والخبر لا يُخبر، والصورة لا تُصوِّر.

ذلك أنه بعد المابَحدث الكبير، بعد وقوع انفجار المركزة، تمّ تشظيها، ثم انفلاشها في بقاع الدنيا أجمع، فقدت كلُّ صورة شرارتها الضوئية الخاصة. وحَلَّتْ كل حادثات المستقبل بعدها في خانة العادي، والمفروغ منه والمنتظر غير المجهول. منذ أن تم إعلان الحرب العالمية الثالثة على الإنسانية من البوابة العربية، دخل (الوجدان الإنساني) فعلاً وواقعاً في مسلسل الحرب، بحيث لم تعد تثيره أية كارثة، إلاّ أنها مدرجة سلفاً تحت معقولية الحرب المستمرة: مناظر الهياكل البشرية الجائعة (الصومال، وكل مكان

آخر لم يجر تصويره بعد)، وأسرى معسكرات التصفية العرقية (يوغوسلافيا)، وقتل الملونين بالجملة (لوس أنجلوس)، لم يعد كل هذا سوى **تحصيل حاصل**، بعد أن أنجز قتل مئات الألوف من العرب، في الساعات والأيام الأولى من إعلان الحرب العالمية الثالثة عليهم - **دولياً وشرعنياً** -. تلك الحرب التي وقعت، ومع ذلك لم تقع لأن التلفزيون العالمي لم يقدم صورة المئتي ألف قتيل عراقي - حسب ما يقصده **بودريار**(*) من تعبيره كون الحرب تلك لم تقع.

إن انفجار المركزة ملء العالم، تعبير لم يعد شبيهاً بما يعنيه الاستعمار القديم أو الحديث، أو بما تدل عليه حقبة ما بعد الاستعماريين، بل يريد أن يكون كانفجار شمس كونية، وحشية هائلة، مصدِّرةٍ من ذاتها مجرّةً كثيفة من الحمم الكوكبية والصخور الفضائية. فالمجرة هي شبكة نارية أخطبوطية؛ كل ما يحدث فيها بعد تفجرها/ميلادها الأول، سوف يظل أقل وأضعف من قوة الانفجار الأول نفسه. تحصيل حاصل. فإذا كان ثمة تعريف حقيقي لشعار: النظام العالمي الجديد، فهو أنه: انفجار المركزة وهذا يعني بكل بساطة **أن تاريخ المستقبل لن يكون سوى تاريخ الشظايا**. والعرب سجلوا ميلاد المجرة القادمة.

إن انفجار المركزة يستبدل صورة العلاقة بين المحور والمحيط، ليجعل من المساحة الهندسية كلها مسرحاً للشظايا، بما فيها المركزة السابقة عينها. فحين تفقد المركزة ثقلها المبدئي، وماديتها الفطرية، تنشل، تنتزع أرضنتها من الثابت الساكن؛ تشرع في الترحل متشظية عند كلّ تماس مع متحوّل، محيلة إياه إلى ما يشبه مادتها، ولكن كرماد لاحتراقه هو، تحت وطأة الشرارة القادمة من لا مكان.

يُعَبَّرُ عن هذه الوضعية التي يلج إليها مستقبل العالم، حسب اللغة السياسية اليومية، بحال الفوضى. قد يصح هنا مفهوم الفوضى، أو الكاوس الإغريقي، أو الجحيم المسيحي، أو يوم القيامة الإسلامي. لكن التمعين الحداثوي هو الذي يسمي هذه الفوضى بالحرب العالمية الثالثة المعلنة، والحادثة اليوم وكل يوم. أبرز ما يُشَبِّه الحربَ الراهنة بمفهوم الثالثة العالمية كما كان شائعاً قبل انهيار الاستقطاب الثنائي، هو أنها كالحرب النووية، سريعاً ما يتحول جميع أقطابها وقادتها إلى مجرد ضحايا. . . حتى دون أن نتمكن من ربط لفظة الضحايا بضمير راجع إلى تلك الحرب، كأن نقول: **ضحايا - ها**. ذلك أن مرجع الضمير سوف لن يعني شيئاً. ذاك أيضاً ما ينبىء عنه انفجار المركزة، إذ إن الشظايا سوف تفقد وحدة المرجع. ومجرّة الجحيم أو الهباب لن تمكن أحداً من تمييز المركز والمحيط داخلها. **الأزمة التضحوية** تنتهي دائماً إلى اختلاط الأدوار، ثم إلى انعدام مفهوم الدور والعلاقة عينه: **[الرماد والترميد لا يعلنان عن ذاكرة الأشياء المحروقة]**.

(*) Jean Baudrillard: L'illusion de la fin, ou la gréve des événements; Ed. Galillée.

لنلحظ الآن بعض العلائم في عبارة انفجار المركزة: بالنسبة أولاً للغربنة؛ صحيح أنها قد تستسلم لاغتصابات الأمركة لها علناً. تتمادى في الاستسلام والاذعان. لكن الأمركة في الحين عينه لا تحدد ذاتها في موقع الاغتصاب، لأنها أقلّ من الموقع، وأضعف من الاغتصاب. وكذلك الغربنة جَسَدٌ اقتصادي بدون رأس.

أما «بقية العالم» فإنها تذعن وتمعن في الإذعان، لكنها في الآن نفسه تمارس لذة السيد مقلوبة ومقلوباً، تتخفى عن نفسها داخل نوع من **القطيعة** [من القطيع]، متحججة بواحدية أقنوم الراعي وسلطته المطلقة؛ تشاركه قرار الذبح واللصوصية، ما دام يُطبق على بعضها حالياً وراهناً، ويُؤجّل قرار بعضها الآخر، غداً وبعد غد. هكذا فإن انفجار المركزة في صميم النص، يُسَرِّعُ كلّ شظية فيه إلى مشروع نص يجهل أصله. هكذا يبدو أقطاب الأزمة التضحوية ضالعين جميعاً في الإذعان لسلطانها بمن فيهم الراعي نفسه.

تتعرض الغربنة من قبل جارتها البلقانية والسلافية ومعها، إلى هجوم القوموية المستجدة، دون أن تجد الغربنة في قوامها السياسي الزاهي ما يمكنها من بناء دفاع ذاتي حقيقي. وهذا ما يؤكد المقولة الرائجة عن وضع أوروبا المنخرطة حالياً في مشروع وحدتها، ولكنها تصطدم بتعجيز هذا المشروع من داخل بنيته وأقطابه. تلك المقولة تشير إلى أن الجسد الاقتصادي والحضاري الهائل والفريد الذي تتمتع به الغربنة، يبين عن قصور عضوي في عجزه عن إثمار وإنضاج رأس سياسي يقوده. فلقد تنامت إجراءات التنسيق الاقتصادي إلى الحد الذي لا بد معه من العبور إلى مرحلة اندماج الإجراء الاقتصادي الأعلى المنتظر ـ وهو توحيد العملة ـ في القرار المنشىء للدولة الأوروبية الموحدة الكبرى. هنا يقع التفارق الأخطر غير المحسوم، الذي يبين عما يشبه قطيعة كيانية بين الحد الاقتصادي البالغ إشباعَه التام، والحد السياسي الذي يُعلن عن انعدامه أو التردد فيه، يبين عن خلل في المفهمة الأنطولوجية لدلالة الوحدة عينها.

إن تعطيل القرار السياسي الوحيد يكشف كذلك عما يعنيه انفجار المركزة بالنسبة للغربنة عينها. إنه بكلمة مباشرة يهدد كل عمليات التراكم التوحيدي الناجم عن الإجراءات الاقتصادية التي قطعتها أوروبا منذ ربع قرن، يهددها بالتشظي، وهي واصلة إلى/ ومحجوزة في عتبة القرار السياسي الأكبر حول إعلان الدولة الأوروبية الواحدة، أقدم حلم للقارة الهرمة. حلم إنشاء التركيب الأعلى من الأقانيم المفهومية/ العرقية الكبرى: الإغريقية، الرومانية واللاتينية، الجرمانية. لعل هذا التركيب يجسّد «نهاية التاريخ» الهيغلية، في هذا التطابق الكامل بين المفهوم، وخطابات الواقع الأخيرة.

الفراغ الفاغر فاه بين مقدمات الوحدة الاقتصادية، و(تعجيز) النتيجة: الوحدة السياسية، هو (المحل) الطبيعي الاستثنائي لتدخل الأمركة وإطلاق لعبتها بكامل استراتيجيتها الأنطولوجية الأصيلة. فإن انفجار المركزة، باعتباره هو المايحدث الذي يملأ راهنية الزمن الثقافي للعالم، وبدءاً من قاعدة، المركزة التاريخية التي شكلتها خطابات الغربنة عبر أيقونة الذاتية المطلقة المؤلهنة، هذا المايحدث هو الذي يتحمله تعجيز الوحدة الأوروبية، ويجعلها تنوء تحت مفاعيله السياسية، كتفكيك للكيانات الدولتية والمجتمعية القائمة، ومحاولة ردها إلى التشظية القومية والعرقية الأصلية التي كانت في جذر تأسيس الدولة الأوروبية الحديثة.

إن أقنوم (الدولة/ الأمة، الأمم)، أشمل مكسب كياني للحداثة البعدية المصحّحة، يتحول إلى الرهان المركزي في حادثة: انفجار المركزة. فهو الذي يتعرض أولاً لامتحان الانقلاب إلى عكسه السابق: الأمة/ الدولة. وهذا يعني استدعاءً لتراث الرأسمال الرمزي الخاص بما يسمى بالشخصية التاريخية للأمة، واستنجاداً بثوابته (الفطرية) لملء الفراغ الناجم عن ضمور ما يرتبط بالظروف الموضوعية والمصالح المجتمعية التي ارتكز إليها دائماً مفهوم المواطنية الحديثة. وهكذا فإن حادثة انفجار المركزة، لا تنتج بالضرورة التعددية المتصالحة بين الأقانيم الأنتربولوجية، لكنها تفسح مجالاً رحباً كذلك لنشوء مركزيات من الدرجة الثانية والثالثة، تعتمد تفعيل رأسمالها الترميزي، تعويضاً عن فراغ شروط الحداثة. فالقوموية الشرقية في أوروبا ما بعد الاستقطاب، هي البديل عن الديمقراطية والرأسمالية التي تدعي الأنظمة السياسية لهذه الدول (الجديدة القديمة) أنها تضعها هدفاً استراتيجياً لها. فإن سقوط الإيديولوجيا الأخلاقوية (الماركسية) مع افتقار هذه المجتمعات إلى فكر الحداثة، وغيابها عن تحقيب مراحلها المعرفية من جهة، وانتاجاتها الموضوعية من جهة أخرى، يمهد الطريق للبديل الممكن الوحيد، وهو الاستنجاد بالرأسمال الترميزي(*) في شكله الأكثر عفوية وغموضاً، وخروجاً عن الزمن الثقافي الراهن. لذلك فإن العائد في هذه البقعة من أوروبا، ليست القومية الإيجابية المتصالحة فكراً وواقعاً مع مكتسبات المجتمع المدني، لكنها تلك القوموية المُفَرّخَة من جديد لمبدأ الخصوصية السلبية، المنشىء بدوره لذاتوية من الدرجة الثانية أو الثالثة وما بعدهما إلى أسفل السلم.

(*) نحن مدينون بمفهوم (الرأسمال الترميزي) للمفكر الاجتماعي بورديو P.Bourdieux في كتابه الكلاسيكي: (الحس العملي) Le sens pratique. وقصد منه جملة الأفكار والعقائد والعادات الاجتماعية التي تشكل قوى محركة وناظمة، وبديلة عن قوة التحريك الاقتصادي بالمعنى الصناعي الحديث. ومنها بالطبع المحركات القومية والدينوية.

ذلك هو الواقع الآخر المجاور لواقع أوروبا موحدة. هذه المجاورة تهدّد بقلب المفاهيم إلى أشباه الواقع وحدها، التي بدورها تقلب أصولها المفهومية بالذات. فإن حادثة انفجار المركزة، ليست بشيرَ التعددية فحسب، بل نذيرة بمولد المركزيات التفريعية والهامشية، التي ترفض مرتبيتها تلك، وتتزاحم على تملك القدح المعلّ وحدها؛ كأن نهاية القرن العشرين تفتح ثانية على القرن التاسع عشر، وليس الواحد والعشرين.

إقصاء العالم الثالث، جعله ينتقل مما وراء البحار إلى الدار الأوروبية. لم يعد مهاجراً، صار من أهل الدار. والإقصاء الفيزيائي للعالم الثالث الملون، لم يمنع من انبثاقه أبيضَ ناصعاً، وفي صميم الوطن الأبيض المركزي. غير أن التخلف الأوروبي الشرقي ترافق بعصر أو أكثر من كبت الهوية، وقمع السيادة الوطنية، وإجهاض المجتمع المدني فيه. وكان سقوط الحاجز الإيديولوجي إيذاناً بعودة كل هذا المكبوت الذاتوي إلى حلبة التفعيل العياني. وفي غياب التقدم التقني يتشبث المكبوت الذاتوي بكل قوى وعناصر وطقسنات ما دعوناه بالرأسمال الرمزي تعويضاً عن الرأسمال الواقعي: من تقنية ونظام اقتصادي وعصري، ومؤسسات اجتماعية وثقافية قادرة على حمل أعباء الحداثة. فلا تبدو الديمقراطية هي البديل الجاهز لمجرد هدم النظام التوتوليتاري داخلياً، كما أنه ليس النظام الإقليمي (الآمن)، ولا النظام العالمي (الحر)، هو الذي ينتظر نوع العلاقات الدولية سواء ما بين هذه الشعوب إقليمياً أو أوروبياً، أو عالمياً. إنه أحد مظاهر انفجار المركزة بالأحرى، وهو المظهر الأخطر الذي يخص نشوء المركزات التفريعية، من الدرجات الثانوية؛ فالتفكيك الأيديولوجي يشظي المركزة العقيدية الرئيسة إلى مركزات تبدو موقتاً أنها قوموية أو إثنية، لكنها لا تتوقف عند هذا الحد، بل يتبعها تحلُّلٌ عضوي في البنية القوموية ذاتها. والتحلل العضوي يعني تنشيط كل الفوارق الثانوية بأنواعها المختلفة في الجسد التاريخي واللغوي الواحد، وشحن هذه الفوارق بالنعرات النابذة؛ بحيث لا يمكن إضفاء أية تسمية في النهاية على سلاسل التشرذم، وتماديها في وضع ذاتي التفتت ثم ذاتي الاهتراء، إلى ما لا نهاية.

نصل إلى القول إن فاعلية رئيسية نامية عن ظاهرة انفجار المركزة، يمكن تحديدها على الشكل الآتي: وهو إن تفاقم المركزات التفريعية خارج الزمن الثقافي (الحداثة) يحول المركزة عينها إلى: بذرة الحرب الأهلية الشمولية التي يشنّها النوع الإنساني على ذاته بقواه الحيوية عينها، المقلوبة البنية والهدف. وهذا يعني انحلال مفهوم الرأسمال الرمزي، عندما يفتقد خاصيته الأنطولوجية الأولى، وقدرته على إفراز تنويره الخاص من بنيته عينها، بما يرشحه للقيام بدور التواصل ذاتيّ ـ الوعي (حسب هابرماز) أو بتقديم (تراثه) كَأَخذِ أهم موارد المعيوش، التي يشتغل على مادتها (نصّها) مصطلحُ

التواصل من أجل إنتاج تناصه المختلف؛ يصير التواصل ذاتيّ ـ الوعي. وبتعبير أقرب إلى التناول فإن أخطر ما قد ينجم عن انفجار المركزة ليس تمام التاريخ وكماله، بقدر ما هو انحلال التاريخ إلى ما سبقه، إلى تلك الحال من تعميم مبدأ الصراع الخالص، المجرد من أي وعي لموضوعه أو هدفه.

ولكن هل مثل هذه الأخطار (الميتافيزيقية) المترتبة على حادثة انفجار المركزة، قد تحجب كلياً جانبها الآخر الإيجابي، والذي يوصف بالمعرفي الوجودي (الأنطولوجي). إذ إن كل أحداث التفكك والانحلال، وتعميم وضع الحرب الأهلية أو السافرة ـ بدءاً من أوروبا العالم الثالث هذه المرة ـ تقدم ولا شك خطابات الواقع المتعارضة كلياً مع المفهوم الذي تستظل به، وتتفاعل تحت مقولاته. وهو أن انفجار المركزة كحقبة عليا في نمو الزمان الثقافي (من تطابق المفهوم مع خطابات الواقع)، ينقل الهوية من الذاتوية الواحدية إلى تعددية الذوات (الرخوة) المتصالحة. وعبارة الزمان الثقافي هنا لا تُبرز تقدماً خطياً، بقدر ما تنشىء مشهدية عرضانية لكل أقانيم الإيكولوجيا والأنتربولوجيا معاً. إنه قمة الزمن الثقافي الذي ينكشف أخيراً عن رحابة المكان المفهومي المقابل للمكان الكوني ذاته.

لقد دقت ساعةُ الغربنة، المعرفية، هذا الزمان الثقافي العتيد. أعلنت عنه راهنية الحداثة البعدية؛ سادت تمعيناته كلَّ النصوص الكبرى، ونزلت من ساحات الفكر والعلم والفن، إلى مسالك الحياة اليومية، وأذواق الأفراد ولهجاتهم الخصوصية، وإعياءاتهم (الحضارية).. وحتى العفوية. لكن بالمقابل لا بد من الاعتراف بأن (السياسة) الدولتية لا تزال تحتفظ بالقلعة الأخيرة للذاتوية الإطلاقية. فالخطاب السياسوي في مجتمعات الغربنة يحمل ألوية تلك القلعة. ويشكل هوة الفراغ الفعلية بين الزمان الثقافي و(توقيت) الواقع. وأن حادثة انفجار المركزة لا تكتفي فقط بتوليد المركزات الضعيفة، أو التفريعية، سواء منها المتصالحة فيما بينها أو المتنافسة، لكن هناك خطر حقيقي من إعادة المركزة الكبرى، وتولد استقطاب كبير، يدعم مركزة رئيسة، قطباً أول، وقد يصير أوحداً. يظل يبحث عن أقطاب أخرى أضعف، ليؤكد هيمنته المطلقة. إن بروز قطب واحدي يفسد صيغة التعددية. ويحولها من وضع المساواة، إلى تعددية تمييزية؛ مما يجهض خاصية التنوع فيها، ويرميها في عواصف العنف المتبادل العقيم.

في حين أن الغربنة شرعت، في زمن الحداثة البعدية، بتصفية حساباتها القديمة مع نماذج الذاتوية ورواسبها الميتافيزيقية والتحليلنفسية واللسانية، يساعدها في ذلك على الصعيد الواقعي انهيار الثنائية الأيديولوجية من عالم السياسة والعنف الكلياني المنظم، فإن الأمركة توقف التحول الكبير، الأهم في قصة الاستراتيجيا الأنطولوجية؛ تتشبث بمبدأ الاستقطاب عينه الذي عفا عليه الزمان الثقافي، وتنقله من وضع الثنائية إلى

الواحدية الباحثة عن الآخرية. تنتقل الاستراتيجيا العسكرية من نظرية دفاع ضد عدو قائم إلى عدو محتمل، غير موجود، وينبغي إيجاده، والعمل على اصطناعه. إن الواحدية القطبية المتجلية في مشروع الأمركة الجديدة، سوف تحول «بقية العالم» إلى ذلك العدو المحتمل. وفي حين أن وعي اللحظة الحداثوية الراهنة جعل الغربنة التقليدية تواجه كذلك ما يعنيه تشويه التعددية في التساوي، بالتعددية التمييزية، فإن الأمركة تزمع إبطال مبدأ التعددية من أساسه وبناء أمركة العالم على مثال أمركة مجتمعها ودولتها في قارّتها. أي مدٌ سلطان القولبة إلى المعمورة بكاملها. مما يطرح على الفكر الإنساني اليوم وغداً أعنف أو أعلى أشكال الاستبداد الذي هو الاستبداد الكوني. وقد جاوز كل أنماط الهيمنة السياسية والاقتصادية والإيديولوجية التي مرحلت حقب التحرير الإنساني، ليس من حيث الاتساع أو الشمول فحسب، ولكن من حيث إن المُسْتَبَدّ بهم إنما ينفذون بطوعهم وإرادتهم عروض السيد الأوحد، التي لا يمكنهم أن يرفضوها: [ضحايا الشر يمسون حلفاءه المعلنين].

«الاستبداد الكوني» الأعظم ليس عامله مبدأ القوة والتفوق بأحد عواملها أو مجملها (العسكرية، التقنية الاقتصادية...)، ولكنه هو وصول بـ«الأزمة التضحوية» إلى القطيعة المعرفية الحاسمة، مع تاريخها من المصطلح القيمي الترميزي، والاندماج كلياً في مادية المرموز عنه.

ولشرح هذه القطيعة نقول: إنه طلية تاريخ الأزمة التضحوية كان هناك فعلاء التضحية، الذين هم: القاتل والمقتول الفعلي، والمقتول الرمزي. وكان (الفاعل) الثالث هو الناجي دائماً. ليس هذا فقط بل كان من مهمته، ومن صميم سر التضحية، أن يعمل على نجاة الفاعلين الآخرين، على إعادة البراءة للقاتل، وفضيلة الشجاعة (المضادة!) للمقتول الفعلي. وكان شرط البراءة الممنوح ـ قداسةً ـ للعملية التضحوية في مجملها، هو تكرارها الذي سيمنحها بدوره تقوى الطقسنة. فالبحث عن: كبش الفداء لا ينقطع أو يتوقف. ولا بد من تكرار سفك الدم تحت هالته وقُبّته. والتكرار يغسل الفعل الاستثنائي (كخطيئة) تدريجياً من غرابته أو فظاعته، أو (لامعقوليته)، ناقلاً إياه إلى مرتبة المعهود والمعتاد، فالمقبولِ والمتصالحِ معه، وصولاً إلى منحه الإنابةَ عن المقدس؛ ذلك أن طقسنة الافتداء طريقة عبقرية لجلب المغيوب إلى حيز المُتَعامَل معه واستبطانه هكذا داخل العلاقات بين ـ الإنسانية، وبين ـ الاجتماعية. فما لم يمكن معرفته علمياً وموضوعياً، للسيطرة عليه، قد يمكن تحويله إلى طبيعة العادات، وتوريطه بذلك، بتحمّل مرجعيةٍ، تستحيل محاسبتها عن أية جريمة أو كارثة تُنسب إليها ترميزياً على الأقل. مع حلول الاستبداد الكوني ـ ثانية، تحت بروق المرآوية التي تلف العالم.

لم يعد ثمة فائدة لمعمودية الخطيئة الأصلية والطهارة، أو بالأحرى ـ وحسب

المصطلح التحليلنفسي ـ لم يعد ثمة دلالة لمرموزة آدم وانشطاره إلى ولديه قابيل وهابيل، ثم إعادة اللحمة إلى الشطرين: آدم الأصلي، وذلك من أجل إعادة تنظيم المرتبة الألوهية، برفع الأب وعمادة الدم معاً، الأب وقصة العالم معاً، إلى مرتبة الإله الذي فارق غيابه نهائياً، واتحد بقصة العالم كلياً، معيداً التلاؤم الكامل بين المفارقة والمحايثة. تلك الطوبائية التي لم تقتصر فقط على الخطاب الديني، بل ما زالت تحرك أكبر الإيديولوجيات المدعية للعلمية والمادوية. فالحداثة التي فاجأت اليوطوبيا عن لحظة الأسطرة الذروية: نهاية التاريخ، كانت هي إصابة الوظيفة الترميزية نفسها بالتعجيز الذاتي بالعطالة؛ فلم يعد مصطلح الافتداء، وكل مفردات (الأزمة التضحوية) صالحة للعمل، للتعاطي مع مغامرات المابحدث الراهن. إنها من اللحظات النادرة حقاً التي تنهار فيها استراتيجية التسمية على أنقاضها. إذ يبرز في النهاية وجه المسمى وحده، أو ما كانت هذه الاستراتيجية تعتبره هو موضوعها دائماً الذي تعرفه وهو في غيابه. فحين أسفر وملأ جوف المسرح كله، تساقطت كل تقنيات التسمية وتجاربها العريقة. فلقد كانت كل تقنية في التسمية صالحة في غياب الموضوع، ما دامت تبرهن على براعتها الفنية فحسب. في غياب المسمّى باتت استراتيجية التسمية موضوع نفسها.

ولكن ما هو هذا المابحدث حقاً. من كان مختفياً ثم ظهر. ولماذا يصاب الترميز فجأة بالعطالة الذاتية؟ ذلك هو سؤال العصر الفلسفي: إذا كان الترميز أصيب بالعطالة الذاتية، فمن هو المسؤول عن ذلك؟ يجيء الجواب على لسان الذين يدينون الحداثة البعدية، فيعتبرونها هي المعنية أولاً بتلقف خرائب الكليانيات، وإعادتها إلى نوع من الحياة الشاحبة. لكن المسألة تتعدى توزيع الإدانات. والمهم مواجهة هذا الذي ينتزع من المابحدث مشهدياته، ويحولها إلى مجرد أشباح لأقانيمها السابقة. فليس صدفة أن تزدهر فجأة مناحات «نهاية التاريخ» مقترنة بمهرجاناتها الانتصارية كذلك. فكيف تعالج حقاً الحداثة البعدية صدفتها هذه: أن تجيء مع حد النهاية؟ إنها أولاً تعتبر الخلاف ليس هو حلول نهاية التاريخ كحد أخير للدلالة. ولكن الخلاف هو ما إذا **كان ثمة من دلالة حقاً!** ههنا تبدو عطالة الترميز جلية واضحة. فالنهاية كحد ليس بعدها سوى الفراغ. وليس للفراغ سوى خاصية واحدة؛ وهي أنه جاذب، أي يجذب الشيء إلى اللاشيء، كما لو أنه لم يقع، ولا يقع. هناك إذاً **جاذبية عكسية** للفراغ، بدلاً من جاذبية الممتلىء للممتلىء حسب تعبير بودريار.

في بداية التاريخ لم تكن لدى الفهم الإنساني قدرة على دفع الحدث المخيف إلاّ بواسطة الأسطرة، واختراع ترميز التضحية. لم تكن فلسفة (الردع) قد أنجزت اختراع جاهزيتها المعرفية والأداتية. ومنذ هذه البداية ثبت لدى الوعي أن المخيف والشرير والكارثي، لا يمكن دفعه تماماً، بقدر ما **يمكن تحويله**. لذلك اشتبك المفهومان دائماً، الردع والتحويل. وعندما غدا الردع عقدة استراتيجية عسكرية وسياسية خلال

الحرب الباردة بين القطبين الأعظمين، ذهبت «بقية العالم» ضحية التحويل، صارت موضوع الحرب الفعلية، التي تمّ (رَدْعُها) بين الجبارين. فلا غرابة إنْ وقع انهيارُ أحد القطبين بدون حرب، وإن كانت «بقية العالم» تدفع الثمن وحدها. وليس الأشق والأخطر في هذا الثمن هو أن يدخل العالم مرحلة الاستبداد الكوني سياسياً واقتصادياً. ولكن هو أن يتمادى الردع إلى ما بعد انقضاء الحرب الباردة، وتغدو له سلطة أولى في قيادة الاستراتيجية الأنطولوجية. وذلك حين لا يعود هدف الردع هو منع الكارثي من الوقوع، وتحويله عن موضوعه الأصلي، إلى ترميزاته المحيطية أو الثانوية؛ بل هو ردْع الحدث كحدث، ليس منعه من الوقوع ـ ولم يعد ذلك المنع في مقدور أية مفهمة أو استراتيجية ـ ولكن الحدث يقع، والردع لا يمنعه، إنما يمنع ما يأتي بعد الحدث ومعه من دلالة؛ ومن أن يأتي الحدث ويقدم نفسه في نسيج تاريخي، قادر على تجديد العقلنة، أو المساهمة في إعادة بنائها. فالحدث واقع ولكنه منجذب مقدماً إلى ما يليه من الفراغ الذي يُشَفِّفُهُ إلى درجة التبديد. لا يهم ما يكون عليه الحدث إن كان ضعيفاً أو خارقاً بحسب التقدير التاريخي. ولكن المهمّ هو ما يصنعه الحدث حولُه من فراغ يجذب كل الأقانيم الأخرى الجوفاء، المُسْتَحاثَة، والمتساقطة على هوامش الزمن الثقافي. يعيد تحريكها مُطَيَّفَةً ومشبَّحة، كائناتٍ فراغيةً هي كذلك.

أطلق انفجار المركزة تجويفاً هائلاً من الفراغ حول كل المايحدث. لم تعد الشظايا هي محل الاعتبار والتمعين، بل ما تطلقه حولها من خلاءات، تعمرها الكائنات الفراغية (كل تلك الأنظمة المعرفية والقيمية السائدة سابقاً أو الساقطة مع انحلال مركزيتها أو «حكومتها الرسمية»). هكذا، فإن خراب القلعة الشيوعية حادث خارق استثنائي ـ حسب المصطلح التاريخي. لكن لا تعلله أسباب فوق العادة، خارقة من جنسه. والأغرب ألاّ يؤدي كذلك إلى نتائج خارقة من طبيعته. سوى أن يمضي عصر الفراغ باختراع كائناته الفراغية. ألم يكن كافياً مثلاً، لبعض الجالسين فوق قبة القلعة الشيوعية، أن يحدثوا ثقباً صغيراً في السقف، حتى يتداعى البنيان المرصوص كله. وعندما تهاوى الصرح الأحمر لم تجرف القوى المضغوطة داخله أية سدود كبرى أمامها؛ فالقوى المضغوطة مُنَفَّسَةٌ مقدماً، و(السدود الكبرى) مُثَقَّبَةٌ كالمنخل سابقاً: [شدة المركزة لا تعني شدة التكثيف].

بعد انطلاقه، شرع الحادث (الكبير) في قشع عباءة التاريخانية عن جسد العالم. كاد أن يُبرز، لأول مرة، منذ سيطرة العقلانية الأفلاطونية وإنتاجاتها الدينية ثم الإيديولوجية، مشهديةَ العالم الأصلية، كجغرافيا حيوية وإيكولوجية مرتدة إلى حال من الصحة والعافية، تنسي شيخوخة الاستبداد ونماذجه المتتابعة على مسرح الوعي والمجتمع والصراع الوجودي. كما لو كان التاريخ يعود فجأة إلى ما قبل عصر الإيديولوجيات الكبرى، إلى أواخر القرن الماضي. وبالتالي ظهر القرن العشرين المتميز

باختراع صيغة الحروب، كما لو كان تجميداً لسيرورة الإنسانية. حتى ولو تحدث بعض المؤرخين مستقبلاً عن وظيفة لسيادة الإيديولوجيات، واعتبروها تصفية دموية هائلة لاحتقان الأفكار الكلاسيكية، ذات الصياغة الكليانية. في حين أن ذروية الاحتقان تدل حقاً على إفلاس الكليانيات إجمالاً من مضامينها الثقافية، بحيث لا يتبقّى لها إلاّ أشكالها المجوفة؛ فاعتمدت فقط سياسة الهيمنة بالقوة العارية وحدها. ولكن جاء مبدأ الردع في النهاية ليضع حداً لفعالية السيطرة بالقوة، ليشلها عن الحركة والتغيير. فالقصووية في الفكر والممارسة والتنظيم، في الحشد والاستثمار المطلق للفعاليات، يُشَبِّحُ الفكرة المركزية إلى أطياف استبدادية تسكن مختلف شؤون الحكم والمجتمع. وليس غريباً أن يقترن صعود الميديولوجيا مع صعود الإيديولوجيا. كلاهما يعتمد قصووية التحشيد المرآوي لمواضيعه وفعاليته في الآن ذاته. فأشباه الأفكار والأفعال والممارسات تحل محل أصولها. وتفقد رزانة حركتها الأصلية، لتتدافع في عواصف القصف المرآوي. وخلال القصف المرآوي يتحول الشيء إلى شبْهه. ولذلك عندما سقط مبدأ الإيديولوجيا عينه كانت المرآوية قد بلغت حد السيطرة الكاملة التي يمكن أن تبطل حتى ضرورة التبرير أو الإقناع، وحتى الخداع بكل فنونه الثقافوية والتقنية المعروفة المتراكمة. يقوم تخصص المرآوية على هذا التطور: قَمْعُ استراتيجية التسمية. لا يعني ذلك عزل الأشياء عن أسمائها، ولكن تفريغ كل من الاسم والمسمى من الدلالة. هناك إعصار من الأسماء والأشياء تضخُّها وسائل الإعلام اليومية. تتزاحم على عتبات الحواس، دون أن يرسو بعضها أو أقلها وراء الجبهة والصدغين. يتوقف فعل الأشياء عند محسوساتها. والمحسوسات لا تتحول إلى مدركات. وكما يقول بودريار «ليس لأية لغة أن تقاوم سرعة الضوء، ولا لأي معنى أن يقاوم تسارعه، ولا لأي تاريخ أن يقاوم بداد وقائعه، أو تدويره الخاطف في الزمن الواقعي».

حتى الحادث الذي يوصف بالخارق والاستثنائي، من مثل تحلّل القلعة الشيوعية، لا يلبث حتى يسقط في التهميش. طرافة ذلك الخارق ـ سقوط الشيوعية ـ أن (الردع) كسياسة استراتيجية بين القطبين الأعظمين، لم يمنع حرب الإفناء المتبادل النووية فحسب، بل أبطل الأسباب والوسائل ذات المصدر الخارجي عن هيكلية التجربة القائمة، حيَّد فعاليتها؛ مما سمح لأسباب الذاتية بفعل فعلها البطيء، لكن المتنامي إلى اللحظة التي أُفرغ فيها الجسد من ملائه الخاص، وتحول إلى مجرد قشرة، تَلُفُّ خواءً؛ إلى كائن فراغي هائل برسم الفرقعة من داخله، بفعل ضغطةٍ أو غلطة صدفوية؛ لكنها تبين فيما بعد الانهيار والانفجار، عن كونها كما لو كانت تحمل التوقيت المحتوم من قبل.

تنجح استراتيجية الردع، حتى بعد زوال لحظتها التاريخية، حينما تجاوز مهمتها

الأولى في منع الحدث الكارثي قبل وقوعه، إلى منع دلالته بالذات بعد وقوعه. وفي خطوة كمالية تجاوز هذه المرحلة كذلك، إلى حال ردع الدلالة عامة. هكذا يأتي الحدث مهما كان حاسماً وخطيراً وخارقاً، يأتي أقل وأضعف من كل تسمياته تلك وصفاته؛ وسريعاً ما يصير أصمّ وأعمى، لا صدى ولا وتصادٍ له. لا رؤيا أو أفق أمامه، حين تتخطفه المرآوية قبل أن يعلن عن سلطة ما لمشهديته. وإذ يصبح مستقبل التاريخ أسيراً للمرآوية فإنه لن يتبقى ثمة مجال لمشاريع العقلانية بالمعنى الذي درجت عليه فلسفات التاريخانية الكلاسيكية والمستحدثة منها تحت غطاء الليبرالية الجديدة. فإن ردع المايحدث عما يخلفه أو يثيره من دلالة جزئية أو شمولية سوف يحرم الزمن من بعده الثالث الراسخ، المستقبل؛ ويبطل في الآن نفسه أساس التبرير الأنطولوجي الذي اعتمده مفهوم التقدم (بالحرف الكبير). يصير التغيير فجأة بلا هدف. وتلك ولا شك أكبر محن العقل الذي كان يستنجد دائماً بغائيات الأحداث ليبرر ما سبقها. فما سوف يترسب في محصلة الضجة الفكروية العالمية حول أسطرة «نهاية العالم»، قد يكون ليس انتهاء التاريخانية كمنهج إيديولوجي ولكن ربما انتهاء التاريخ نفسه، كأحداث ـ ذات ـ معنى؛ أي عكس مفهوم النهاية التكاملي الذي تجادله الليبرالية الجديدة، بإعادة تحالفها الأيديولوجي مع جانب تحريفي من الهيغلية، على طريقة فوكوياما(*).

ذلك ما يكشف عنه فكر بودريار، بشكل خاص، في تصديه لمفهوم النهاية، واعتباره وهماً في حد ذاته. إنه يتابع تصديه لشائعات الحداثة البعدية، عن طريقة تصدّيه لأسطرة النهاية منذ حرب الخليج. فلم يأتِ الهوس بافتراض «نهاية للتاريخ» إلاّ من ذلك الشوق المصطنع لتحقق الكمال، هنا على الأرض، وخلال توقيت زمني لا علاقة له بالأبدية. كان ثمة شعور سلبي ينتاب الناس للخلاص من فكرة الزمن، ومن وطأته الشديدة على النفوس. ولقد جاءت أسطرة التقدم لتقترح نوعاً من الأديان البديلة، بعد زوال جاذبية الملأ الأعلى بكل حكاياته المستحيلة ولكن المشوقة. فالنهاية لم تكن إذاً تكريساً لواقعة النهاية بالذات، ولكن البديل الإيجابي، النعمائي والطوبائي. ولقد استقت «الأزمة التضحوية» أهم تحولاتها الحديثة والمفهومية من مواكبتها عبر التاريخين الديني والدنيوي، من سطوة فكرة (الشهادة) نفسها على نفوس الشعوب حاملة الرسالات. فهناك حافز حيوي لاستباق الموت (الطبيعي) بالموت الإرادي، وتعجيل بالزمن السائر نحو النهاية القاضية المحتومة، بإحداث النهاية الأخرى، الحرة الإيجابية (؟) ولكن بين النهاية المؤجلة، والنهاية المعجّلة لم تزدهر الأقنومة الدينية فحسب، بل تبعتها الأقنومة الحداثوية المنشئة لبنية العقل الغربي الملتصق بالحداثة. أما

(*) مقدمة لترجمة كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» تأليف فرانسيس فوكوياما، ترجمة ومراجعة مطاع صفدي مع فريق من «مركز الإنماء القومي»، بيروت 1993.

حادثة «انفجار المركزة» فإنها تكسر إحراج الثنائية العقيمة: **الآجل/العاجل**. ذلك أنها دفعة واحدة تحرر الزمن من غمد الخطية الواحدية الذي تَغَوّرَ فيه، طوعاً أو كرهاً. فالزمن ليس سكة لقطار واحد يقطعه من البداية إلى النهاية. كما لو كان حركة هروب وفرار دائم من الأرض التي يقطعها خطياً. ذلك الزمن النحيل الدودي، يجهل مناظر الجغرافيا من حوله. لذلك يمكن أن ينجم عن انفجار المركزة أخيراً حادث إيجابي واحد، وهو دخول كوكبنا الأرضي في صميم مفهوم العالم، وإنهاء اغترابه عنه، أو تهميشه في أطراف التسارع اللاهث سواء نحو الموت الطبيعي، أو الموت الإرادي (البطولي).

* * *

نقول هذا دون أن يكون لقولنا أي صدى احتفالي أو انتصاري. لسنا احتفاليين ـ نحن سكان «بقية العالم» ـ في الوقت الذي يدخل فيه أسياد وأصحاب المركزة في المناحة الجماعية، وينخرطون في فعل الندامة. إنهم يبكون انقضاء (الخارق) من وقتهم. وقد أصبحت ساعاتهم ملزمة بتوأمة ساعات كل الآخرين. فإن انفجار المركزة لا يتلافاه ابتكار استراتيجية **الإقصاء والاستثمار المضاد**. وإن نعي موت الخارق، واستحالة استعادة الذاكرة باعتبارها الوطن المفضل لصناعة ذلك الخارق، قد يقابله اختراعُ الحداثةِ البعدية لفن جديد، يتخطى الحنينيات المتأسّية، إلى إبداعات **الشفق** الحر المتنقل بين أقانيم الذاكرة ومذاهبها الكبرى وإيديولوجياتها المتصارعة، تنقلاً بين تحف متناغمة وليس متقاتلة، ومتجاورة على رفوف عريضة، وليس متزاحمة على القدح المعلّى، وتحطيم أقداح الآخرين.

الغرب يتلو فعل الندامة (بودريار) وهو يتلمس **حطام انفجار المركزة**. وكم هو فكر إبداعي حقاً هذا الذي يصف المناحة الحضارية وهو في صميمها: «ليست تصرفاتنا الحماسية، التذكارية بكل وضوح، إلاّ جزءاً من هذا الجِلْد الجماعي. ونحن في فرنسا، خاصة، أناس تالفون: إذ يخيم طقس مأتمي حقيقي وتعزيات على حياتنا العامة. جميع نُصُبِنا هي أضرحة **الهرم، القوس، ومتحف أورسي**، وغرفة المدفن الكبير، هذه المكتبة الكبرى، أنها النصب التذكاري للثقافة. ودون أن نعدّ **الثورة**، فقد كان لها وحدها النُصُبُ التذكاري، الذي شيّد له احتفال ذكرى المئتي عام، أجمل صورة حديثة مصطنعة لنهاية القرن».

يسمي **بودريار** نهاية التاريخ **بإضراب الحادثات**. فهو على العكس مما يتصوره **فوكوياما** تماماً، إذ إن أبرز ما يصل إليه التاريخ الراهن هو «رفض الدلالة» لأي شيء كان، أو تلك القدرة في إعطاء أية دلالة. تلك هي النهاية الحقيقية للتاريخ، «نهاية **العقل التاريخي**». وأكثر من ذلك فقد يكون الأمر مستحباً «لو أننا ننتهي مع التاريخ».

«ذلك أنه من الممكن ألاّ يكون التاريخ قد انتهى فحسب (فلا فعالية للسلبي، ولا وجود للعقل السياسي بعد، ولا لامتياز الحدث)، ولكننا أصبحنا ملزمين بتغذية نهايته. فكل شيء يجري كما لو أننا لا نزال مستمرين في اختراع ما هو من التاريخ، في حين أننا لا نسعى إلى شيء سوى أننا نراكم من إشارات الاجتماعي، وإشارات السياسي، وإشارات التقدم والتغيير وذلك بهدف أن نغذي نهاية التاريخ. تلك النهاية، آكِلة لحوم البشر وجثث الموتى، تطالب دائماً بضحايا جدد، وأحداث جديدة لتمعن بها في النهاية أكثر. والاشتراكية كانت مثالاً واضحاً. فقد كانت إدارة نهاية التاريخ هذه تغذية النهاية هذه، إنما تنحدر نحوها (الاشتراكية)، بطريق إفلاس العقل التاريخي الذي كانت تدعي تجسيده».

وإذ يتفحص المفكر بنظرة سريعة كل مغامرات العقل الماضية فإنه يلقى نفسه، يتساءل مع بودريار: «وماذا بعد ذلك العيد الشَّبَقيّ الصارخ (After the orgy?). ليس طقس الحداد، ولا الاستسلام إلى الكآبة، ليس هذا ولا تلك بدون شك. ولكن اجترار لكل حلقات مغامرات التاريخ الحديث وعملياته في تحرير (الشعوب، والجنس، والحلم، والفن، واللاشعور، باختصار كل ما كان يبني العيد الشبقي لعصرنا)، وذلك تحت إشارة التوقع الكارثي لنهاية كل هذا. وبدلاً من الفرار إلى أمام [أي مع أدعياء النهاية التكاملية] فإننا نفضّل المصير الكارثي L'apocalypse التراجعي، والنزعة الاختزالية في جميع الأمور - وقد أصبحت جميع مجتمعاتنا اختزالية تراجعية، تعيد التفكير في كل شيء بنعومة تبيّض جرائمها السياسية، فضائحها تلعق ندوبها، وتغذي نهايتها. ليس الاحتفال والتذكار عينهما سوى الشكل الملطف لخاصية افتراس الجثث، والشكل التماثلي مع الجريمة الملطفة. ذلك هو ما يشتغل عليه الورثة، وهم يتابعون تأسّيهم تجاه الموت بدون نهاية».

يساهم بودريار في تنشيط الجَلْد الذاتي الجماعي الذي يتحدث عنه. فليست «نهاية التاريخ» نقصاً في الكمال أو نقيضاً له، ولكنها تحسيس عقيم بعصر الانقضاء، لا يجد أمامه من مهمة سوى تشبيح الماضي، وممارسة هذا (التحرير السلبي) الذي يمزق هالات الأفكار والقيم والعادات الماضية، ولكن دون قدرة حقيقية على صنع تاريخ جديد. «هناك من يَدّعُون الأموات يدفنون الأموات، وهناك الذين لا يتعبون من نبشهم لاستكمال الإجهاز عليهم». ذلك هو (مركب التدنيس) وانتهاك الحرمات».

أما ماذا يفعل اليسار الأوروبي، والفرنسي بخاصة، في جو الجلد الذاتي الجماعي هذا «فإنه منخرط في مغازلة ما ينفيه، ميت بفعل تناقض كلي بين فكره النقدي وعمله، ساع إلى التوفيق بين لاوعيه النقدي وحضوره في السلطة إذ يجعل من الثقافة صيغة حكومية. لم يعد كل ذلك سوى أحد أشكال الندم والتوبة». وذلك لأنه «إذا كان اليسار يشكل نوعاً [حيوياً]، وإذا كانت الثقافة تخضع لقوانين الانتخاب الطبيعي،

فقد كان عليه أن يختفي منذ زمن طويل». ولكن بدلاً من ذلك فإن العصر مولع بالتمظهر الثقافوي، كما كان القرن الماضي ممعناً في التبرجز. في حين لم يتبق من تلك الثقافة غير قشورها وفضلاتها وإن عمت كل مناظر الحياة العامة والفردية [في الغرب طبعاً]. وعندئذٍ تغدو المشكلة فيما يمكن أن يُصنع بهذه الفضلات. قد تكون «نهاية التاريخ، هي المَكَبُّ»، وهي «مزبلة التاريخ». «فليست المشكلة خاصة بالعناصر المادية، بما فيها النووية، بل تتعلق بالإيديولوجيات المتوفاة، واليوطوبيات المنحلة، والمفاهيم، الميتة، والأفكار المستحاثة التي تتابع تلويث جونا الفكري. فالفضلات التاريخية والثقافية تؤلف مشكلة أخطر من الفضلات الصناعية». بل لعل الأخطر من كل هذه العملية هو إعادة تدوير [أو استقلاب] (Le recyclage) هذه الفضلات. ولعل «الحداثة البعدية» هي التي اخترعت الحل لهذه المعضلة، في رأي بودريار: إذ «أصبحت المعضلة محلولة بالاختراع الحداثوي ـ البعدي، عن طريق الاستقلاب وأجهزة الترميد. فمن مُرَمَّدات التاريخ الكبرى، إنما يُبْعَثُ فينق (Phénix) الحداثة البعدية. إذ ينبغي التسليم بحقيقة أن كل ما ليس قابلاً للتلاشي والزوال، يغدو اليوم قابلاً لإعادة التدوير [أو الاستقلاب]، ولذلك ليس ثمة حل نهائي. لن ننجو من الأسوأ، وهو أن التاريخ ليس له نهاية، إذ إن البقايا، كل البقايا ـ الكنيسة، الشيوعية، الديمقراطية، الإتنيات، الصراعات، الأيديولوجيات ـ قابلة للتدوير بلا حدود. والمدهش في ذلك هو أن لا شيء مما اعتقدنا أن التاريخ تجاوزه قد اختفى حقاً، فكل شيء لا يزال هنا، مستعد لانبعاث، كل الأشكال الأثرية، والبائدات، سليمة، لا زمنية مثل الجراثيم في عمق الأجساد. فلا يكاد التاريخ ينفصل عن زمن الدورة حتى يسقط في نظام إعادة التدوير»(*).

تدخل الحداثة البعدية إذاً الطور الجنائزي قبل أن تترعرع. وعند بودريار ـ الذي يمثل تياراً، وليس وحيداً ـ فليس ذلك طوراً من أطوار هذه الحداثة، ولكنه هو ماهيتها. هنا نقطة الخلاف. فهو يعتذر عن الماهية المفترضة للحداثة البعدية بادعاء شيخوخة التاريخ، وإضراب الحادثات. في حين أن التمعين الأول الذي انطلق منه مفكرو الحداثة، ليس هو النهاية، ولا الشيخوخة الحضارية التي تعتري ولا شك كل دلالات الغرب المعاصرة؛ وليس إضراب الحادثات، قدر ما هو انفجار المركزة. وما ينعيه بودريار هو تماماً ما يفرح الحداثويين الجدد. فليس فعل إدانة التشبيح ـ أي تطييف صروح الماضي، بدون استحضار حيويتها الأصلية ـ عند بودريار سوى نوع من الحنينيات عينها للتاريخانية المحتضرة فعلاً. قد يفهم إضراب الحادثات، كتفسير لواقع تاريخي مختلف لم يعد يأتي بالخوارق القديمة التي ارتكزت إليها كل ضروب

(*) مقاطع من كتاب بودريار المشار إليه سابقاً: وهم النهاية من ص 11 إلى 41.

الفلسفات التاريخانية. فلا غرابة أن يعيش شيوخ التاريخانية المنقرضة مناحتهم الدائمة. ولكن في الوقت نفسه هو التاريخ (بالحرف الكبير) الذي يبرز كمحيط هائل جبار، بعد ذوبان الجمودات من فوق سطحه. فما شاخ وأوشك على الانقضاء هو نوع معين من القص والسرد، حاول دائماً أن ينتزع لنفسه النيابة الحصرية عن كل القصص الأخرى الباحثة عن نصوصها.

صحيح أن كل المنقضين ليسوا منقضين نهائياً. وإن العائدين منهم أكثر مما يتسع له أفق الحاضر والمستقبل. ولكن العودة ليست هي التكرار. وبودريار ليس نيتشوياً إلاَّ في صفحة الإدانة والندامة التي ليست سوى أحد مداخل العود الأبدي. فالعدمية المعاصرة تتجاوز حتى عدمية نيتشه. وعبارة «رفض الدلالة» في نص بودريار، زميلة عبارتها الأخرى: «إضراب الحادثات» لن تكون عنواناً صالحاً لعدمية العصر الراهن. فالدلالة عائدة، ولكن مختلفة. والعود الأبدي متتابع، ولكن العائدين أنفسهم يأتون مختلفين في كل دورة. على أن الاختلاف نفسه ليس من نوع الحدث الخارق أو الاستثنائي. بل هو مجرد حَدَثٍ نفسه. يتبع قانون انفجار المركزة دائماً. فالشظية منشطرة ومنطلقة في الفراغ حولها وأمامها. وكل امتيازها، إن كان لها ذلك، هو أن تكتسب مدارها الخاص، وبالتالي أن تعني ما هي عليه فعلاً.

ترثي الغرينة تاريخها. وأروع رثاء كتبه بودريار، كما لو كان احتفالها الجنائزي الإبداعي (Repuiem) كتبه موزارت متوجاً به سمفونية حياته الحزينة.

«نهاية التاريخ»
بيان التيموسية المظفرة

قد يكون كتاب فوكوياما (أو فيجواما باليابانية) من أهم ما صدر على الصعيد الإيديولوجي في الغرب الأمركني، مباشرةً بعد عدوان المؤسسة الأمركنية على العرب، وتفكك الاتحاد السوفياتي، وزوال كل ما كان يعنيه مصطلح المعسكر الشرقي. ولعل تميزه ذاك لا يصدر أولاً عن طرافة البحث وغزارة المادة، بقدر ما هو وثيقة أو (بيان) أول تعلنه الليبرالية، وهي تجدد نفسها، وتزمع استئناف مشروعها، وحيدة هذه المرة، لا ينازعها أي جبار آخر إيديولوجي أو عسكري سياسي، أو معارضة قادرة.

لذلك لا يعتمد الكتاب قوة المحاجة الفكرية، ولا الحقيقة التاريخية، بقدر ما يستند إلى ما تحصّل من **أمر واقع** (di Facto)، بحسب المصطلح الاستراتيجي. لكن هذا لا يعني أن الكاتب لم يحاول أن يحشد ما يستطيع من الموضوعات الفكرية والتاريخية التي تساعده على إنارة أطروحته. ولو تذكرنا قصة الكتاب، وكيف أنه ظهر أولاً في شكل مقال نُشر في مجلة المركز الذي يشتغل فيه المؤلف، ثم أن ردود الفعل الكثيرة والمتعددة التي أثارها على ضفتي الأطلسي، أغرته بتحويل المقال إلى كتاب... لو تذكرنا هذه القصة، فإننا ندرك مدى القصدية، والتعمد الذي يختفي وراء تصيير مقال كتاباً كاملاً. والحقيقة فإن المقارنة بين المقال والكتاب تبرز مباشرة كيف أن المؤلف لم يستطع أن يُغني موضوعه بأكثر مما أتى به المقال فكرياً، بقدر ما زاده كمياً، سواء بالتفصيل أو الشروح واستعراض المعارف السياسية الرائجة في الخطابات الإعلامية المعهودة، ضمن إطار شبه فلسفي.

وقد كان يمكن لهذا الكتاب أن يمر عابراً دون أن يخلّف أثراً يذكر مثل المئات من أمثاله، المعتبرة في قائمة البيانات الإيديولوجية والجدل السياسي اليومي، لولا أن المؤلف قام بقفزة كبرى، من مستوى الحدث إلى أوسع المفاهيم الفلسفية؛ محاولاً بذلك

أن يفلسف الأمر الواقع، أن يرفع وقائعه إلى مستوى من التعليل الإطلاقي، أن يجعل ما هو من صنف الوقائع العسكرية والسياسية، كما لو كانت نتاجاً لكلية المفهوم؛ فهو يقلب العادة المتبعة في هذا المجال؛ إذ لا يقول إن الواقع يشهد لصحة الرأي أو المفهوم؛ بل يريد من المفهوم أن يشهد على صحة الواقعة، ويعتبرها نابعة من صلاحته المنطقية الخالصة، ومؤيَّدَة أنطولوجياً كذلك بماهية الفكر عينه الذي يستند إليه. فالمفهوم لا يستخدم هنا لإضاءة الواقعة، بقدر ما تؤخذ الواقعة كمادة خام، وتُلصق بجسد المفهوم وكأنها وليدته وصنيعته. وقد يكون المفهوم حقاً براءً من كل هذا الذي يجري باسمه.

لا يأتي فوكوياما في هذا الصدد، وعبر مئات من الصفحات، بما ليس معروفاً من تراث الليبرالية. فالليبرالية لست سوى الاسم السياسي الذي اتخذته تيارات الفكر المنفعي الذي طبع الثقافة الأنغلوسكسونية منذ منعطف الحداثة حتى أيام التداولية (البراغماتية)، وما يسمى راهناً بالفلسفة التحليلية، مع بعض الفوارق من حيث المنهج. غير أن الجديد الذي يدخله فوكوياما على خطاب الفكر الأنغلوسكسوني / الأمركني المعاصر هو محاولة تغيير المقدمات التقليدية لهذا الخطاب. فبدلاً من اعتماد تراث الواقعية النفعية كما هو عند مؤسسيه الأوائل من لوك وبنتام وميل، فإنه يبحث عن المصادر الأوروبية، وبالذات يرجع إلى الفكر الألماني، عند أحد أكبر أعلامه، هيغل. ولا يتوقف عند هذه المحطة الكبرى للفكر التاريخي، بل يمضي قدماً إلى عمق الفكر الإغريقي، فيصل مقدماته الأولى بثوابت التحليل الأفلاطوني للذات والمدينة والعالم. ولا ينسى أن يعرج خلال طريقه، على أحد مؤسسي الأقنوم المعاصر حول «المجتمع المدني»، وهو روسو. ويغدو هيغل مستنده الأساسي.

كان الخطاب الفلسفي للّيبرالية يعاني دائماً من مشكلة التأسيس، أو بالأحرى من البحث عن المفهوم. كان يحس افتقاراً موحشاً للأبنية الفكرية الكبرى التي عرفتها القارة الأوروبية. فليس الاستناد إلى واقعة، من نوع تلك الواقعة التي تعتبر أن المصلحة هي مقياس كل شيء، ومحرك كل شيء، كافياً لمد العقل الإنساني بالطموحات الفكرية الكبرى التي يحسّ أنه مكلف بالبحث عنها وبنائها. ولقد ازداد هذا الإحساس وطأة بفقر المفهوم، وجلافة المستند (الواقعي) لدى أقطاب الفلسفة الأميركية، منذ أن شرع الكيان الأميركي بالتعرف إلى هويته الخاصة، وتميزه حتى عن أقرب مصادره البشرية ومكوناته الاجتماعية، أي ذلك الأصل الأنغلوسكسوني الغالب على تركيبه الديموغرافي.

فنرى جون ديوي أحد أكبر البارزين في السلالة الأميركية الفلسفية، يجنح إلى مثالية أوروبية يُغلّف بها البراغماتية المسطحة كما جاءت عند مؤسسها وليم جيمس. وينهض جون راولز خاصة بالمدماك الأخلاقي الذي كان يشكل التحدي الأنطولوجي

الأكبر للنظام المعرفي البراغماتي. فيربط هذا الفيلسوف بناءه الشامخ حول «نظرية العدالة» بأهم مقدمات الأقنوم الأخلاقي، كما قدمه كانط. وعلى الصعيد الفلسفي الخالص ينهض ريتشارد رورتي بأهم ما كان ينقص الخطاب الفلسفي الأميركي، وهو التحليل البنيوي الشمولي لمسألة المعرفة والكينونة، باحثاً لمكان له ضمن الجيل النيتشوي الهيدغري الذي طبع العصر الفلسفي الراهن بأهم إنتاجاته وأسمائه المبدعة.

هناك إذن تعطّش حقيقي في صميم هذا الخطاب الفلسفي الأميركي ـ الذي نصفه بالناشىء رغم قِدمه النسبي وعطاءاته المتزايدة ـ إلى إعادة التأسيس في المختلِف عما ألفته الأعمال الأنغلوسكسونية السابقة. وتحدَّدَ ذلك بهذا الطلب الملح لطرح المقدمات المختلفة. ولا سبيل إلى مثل هذا الطرح إلاّ بالعودة إلى داخل الأسرة الأوروبية عينها، والانزراع في تربتها، واللجوء إلى عرينها الإغريقي القديم.

لكن ينبغي الاحتراس هنا. إذ لا يمكن لمحاولة فوكوياما أن ترقى إلى مستوى المنعطفات الفلسفية الأصيلة التي حققها أمثال ديوي وراولز ورورتي. فهو لا يتنطع إلى بناء مذهب متماسك، بقدر ما يدلي بجملة من التحليلات والحجج التي تفيد في سجال أقرب إلى الخطاب السياسي اليومي. وكل الالتباس الذي أوقع فيه ناقديه إنما ينشأ عن هذا النوع من المزج بين الخطاب السياسي الإعلامي والمفهمة الفلسفية الشمولية. فهو اختار أن يصعِّد من طريقته هذه إلى أن يبلغ أعلى مراتب العقلنة التي تمسُّ الاختيارات الأنطولوجية الكبرى المتعلقة بمفهوم الكينونة من جهة، ومصير التاريخ من جهة ثانية. وبذلك يفرض على قارئه وناقده نوعاً من استراتيجية التعامل مع نصه التي تضل طريقها دائماً بين أن يتصدى نقدها إلى أطروحاته الأيديولوجية، أو يواجه برهنات فلسفية كبرى، ليس النص الفوكويامي مسؤولاً عنها، وإن كان يفرض عليها أن تحميه، وتعقلن اجتهاداته الخارجة أصلاً عن أصول التعاطي الفلسفي.

يجد القارىء نفسه محشوراً أمام هذا التعسف في استدعاء مفاهيم أفلاطونية وهيغلية وقسرها على تأطير دعوى مباشرة، قد تسبغ الصلاحة المنطقية والحقانية التاريخية على نظام سياسي معين، ودولة واحدة بعينها. ولا شك أن مثقفاً أميركياً قد يستهويه أن يجد نظامه الاقتصادي السياسي ودولته يرتفعان فجأة إلى مصاف الكمال التاريخي، أو أنهما يجسدان الاختيار الوحيد المتبقي أمام الإنسانية جمعاء. ولكنه لن يستطيع العثور على البراهين (الواقعية) فعلاً التي تبرر هذه النعمة العقلانية المطلقة التي تتمتع بها أميركا بوش ولوس أنجلوس، في كونها تسجل في ذاتها وفي زمنها «نهاية التاريخ» أو كمال الإنسانية.

يواجه القارىء لدى فوكوياما مستويين للنص، أحدهما المصرّح عنه وهو جملة

التحليلات السياسية المشوبة دائماً بسلطة الأحكام المسبقة والقبلية؛ والثاني ويتعلّق بالمقدمات الفلسفية الشمولية التي تُقحم من أمكنتها القصّية الخاصة بها، في حيز آخر يتعلق بالقصدية الخاصة بعقيدة الكاتب الأصلية. ولا شك فإن هذا المنهج الذي يوصف بازدواجية المختلفيْن، يهدف إلى فرض التسليم بتلك العقيدة، ولكن ليس عن طريق حقانيتها الخاصة ـ التي تظل مُوارَبةً وغيرَ مطروحة أبداً لا للعروض ولا للنقاش ـ بل حسب أوّالية اللصق والالتصاق بذلك المستوى الآخر من المفاهيم التي يُؤتى بها قسراً وحشراً. فلا يفسح الكاتب أي مجال لإمكان التحقق من المقدمات للوصول إلى تلك النتائج المفترضة. بمعنى أن الاستعانة بأفلاطون وهيغل وكوجيف ـ وإن كان الثالث هذا ليس من مستوى ولا من سجل الأولين ـ قد لعبت ما يفوق دور الشهادة على ما يريد الكاتب إثباته، إذ صار لأفكار هؤلاء الفلاسفة دور المقدمات المنطقية الضرورية التي تمتلك حقيقتها في ذاتها. وبذلك أخرج فوكوياما أفكار هؤلاء الفلاسفة من معرض التحليل والنقد، وجعلها مرتكزات نهائية لما يطرحه من فهم خاص حول تحقق «نهاية التاريخ». فلقد أهمل وترك كل ما يتعلق بـ«نهاية التاريخ» كأطروحة فكرية قابلة في حد ذاتها لإثارة أكبر وأهم النقاشات. اعتبر أن النهاية حقيقة مسلم بها. ولا سبيل إلى أي نوع من أشكال مراجعتها والتيقُّن من دلالتها. وحصر المشكلة في العثور على الحدث التاريخي الذي يحقق هذه النهاية.

لا يثير الكاتب أبداً أي تساؤل جدي حول معنى التاريخ، وحقيقة تحركه، حول غائيته أو صدفويته. يتجاهل، أو بالأحرى يجهل ـ وربما كان هذا هو الأصح ـ كل حقوق الجدل المثال حول مسائل التاريخ فلسفياً. فهو ينطلق بدون تصريح، وبكل بساطة، من سذاجات الاعتقادات شبه العامية المباشرة. فالتاريخ خط حركي له بداية ونهاية، والأحداث تتلاحق فيه بحيث يبدو كأنها تصنع كمالاً ما. وهذا الكمال سيعني نهاية التاريخ. أما المحرك الأساسي للأحداث فإن فوكوياما يسعى للتعبير عنه باختيار بعض الأطروحات مهملاً سواها، دون أن يكلف نفسه عناء البرهنة على قبول ما قبل، أو ضد ما كان رفض وأهمل من المذاهب الأخرى.

يريدنا الكاتب أن نسلم له مباشرة بكونه يهتم أساساً بالبحث عن هذا المحرك الذي يأتي بالأحداث، ينتج الوقائع، ويغيّر من وقائع أخرى. فما هو هذا المحرك إذن؟ إنه بكلمة واحدة عنصر البسيكولوجيا وحدها. فلقد انتزع من الأفلاطونية الترسيمة التبسيطية التي أتى بها مؤسس العقلانية الإغريقية أفلاطون، ليصور من خلالها صراع الميول والقيم في ذات الفرد الإنساني. واختار جانب الميول، أو ما كان أطلق عليه أفلاطون اسم التيموس (Thimos). وهو هذا الجزء الراغب من النفس والطامح إلى تأكيد الذات، وانتزاع اعتراف الآخرين بها. ولقد اعتقد فوكوياما أن هيغل تبنى هذا التيموس معزولاً عن بقية قوى النفس، وخاصة منها الوعي. ولم يرَ في العملية

الجدلية الكبرى، سواء في صورتها التبسيطية والفكروية الخالصة عند أفلاطون، أو في ملائها الأنطولوجي المعرفي الكبير عند أستاذ الديالكتيك الحديث هيغل، إلاّ جانب الرغبة في تأكيد الذات. لقد أعجب فوكوياما بالتيموس، كجانب مجتزأ من النفس، ومن بنية المجتمع، ومن حركة ومحركات التاريخ، وصعّده إلى مستوى أقنوم الأقانيم. اختزل به تاريخ الجدل الهيغلي. وقدمه على أنه البديل الحيوي عن النفعية الأنغلوسكسونية والبراغماتية الأميركية في آنٍ معاً. ولكنه يصبّ في الهدف الواحد الأخير الذي يربط المسار النهائي للكينونة بنظام سياسي اقتصادي معين هو الرأسمالية الراهنة، باعتبارها أعلى تجسيد للرغبة التيموسية.

هذا الباحث الأميركي، ذو الأصل الياباني، يتشبث بالجانب التيموسي النفسي، لدى الفرد والجماعة ثم التاريخ، متأثراً بثقافته القومية المعروفة عن شعبه، بما فيها من الأخلاقوية الفروسية، والتطلع التصنيمي لقيم القوة وتأكيد الذات والعنصر. فيرى تقارباً بين عقيدة الدم، وفكرة التيموس الأفلاطونية ـ المجتزأة دوماً من كيان نفسي متكامل مقود أصلاً بعقل المثل وحدها عند أصحابها الأوائل. ويعجبه لدى هيغل، ولا شك عبر تفسيرات كوجيف الخاصة، هذا التمييزُ بين المفهوم والخطاب، لكن دون أن يعيره الاهتمام الحقيقي من حيث القصد الفلسفي الكبير الذي يهدف إلى بنائه الجدلُ الهيغلي كما هو في وساعته للحدث الواقعي والتطور المفهومي. لكن الباحث المتلهف إلى إثبات حقيقة بسيطة متمثلة في انتصار الليبرالية، لا يبدو متمهلاً متعمقاً بالجهاز المعرفي الذي يستمده من تراث هؤلاء الفلاسفة. فلا هو قادر على إعطاء مفهمة جديدة لذلك الجهاز، ولا هو كذلك يحسن استخدامه بحسب ضوابطه المنطقية الأصلية. لذلك تشكو البرهنة عند فوكوياما من تناقضات صارخة وخاصة فيما يتعلق بموضوعة التيموس. فهو في الوقت الذي يؤكده كماهية ثابتة للإنسان ـ بصرف النظر طبعاً عن توأمه المعارض والمتحكم، المتمثل بالعقل اللغوس، يفرغ من تحديده كمحرك وحيد للتاريخ؛ فيعزو إليه مبدأ الصراع الفردي والجماعي من أجل الاعتراف وتأكيد الذات؛ لكنه في الوقت نفسه يرى فيه الأساس الحيوي القابل لبناء الديمقراطية، وذلك بفضل نظام اجتماعي سياسي ممكن، يتمثل بالليبرالية. فلم يكلف الكاتب نفسه مشقة التسائل عما يسمح لذات المبدأ الواحد في أن يكون سببَ الصراع والاقتتال، وبالتالي العنف الجماعي بالإضافة إلى عنف الأفراد؛ وأن يتحول في الآن ذاته إلى نظام عقلاني يضبط علاقات الفئات والأفراد ضمن مجتمع من الحرية والمساواة للجميع.

ما يريد أن يثبته الكاتب دون تصريح واضح هو أن الليبرالية لا يحركها فحسب المبدأ الاقتصادي. وبذلك يضرب صفحاً عن كل التراث الفلسفي الاجتماعي الحديث الذي أبدع النظريات الواقعية والاقتصادية في مختلف مضامينها سواء منها التي تصب

في النهاية في المنحى الرأسمالي أو الاشتراكي، وحتى تلك التي تعتصم بالادعاءات العلمية المجردة. وبذلك يصنف الكاتب نفسه، دون أن يريد ذلك، إلى جانب المدرسة الطبيعانية، ولكن في منزلة بين الاتجاهين الرئيسين اللذين تقاسما هذه المدرسة عبر العصور، وكان رمزاهما هوبز البريطاني، وروسو الفرنسي. فالأول كان مرجعه الطبيعة، ولكنه أسبغ عليها صورة ذئبية. والآخر عزا إليها أصل السلام والنزوع إلى المساواة والعدالة.

يجنّب الكاتب نفسه عناء الدخول في غابة المفهمة الفلسفية التي اعتمدها كل من اتجاهي المدرسة الطبيعانية. وقد حاول أن يصعد فوق كل الغابة تلك، ممتطياً صهوة نصف أفلاطونية ونصف هيغلية؛ وكذلك دون أن يحمل نفسه هنا أيضاً أية مسؤولية من المفهمة الفلسفية العليا، بتشعّباتها وغناها. فكانت طريقته الاختزالية التي سلطها على هذا التراث الهائل تخدم غائيته الأيديولوجية المعلنة، لكنها تُفقد خطابَهُ المنطقي دعامةَ الصلاحة المعرفية، والأصالة الأخلاقية أي الإخلاص لمتون المراجع التي لا يجوز التهرب من دروبها. فلقد عمد الكاتب إلى تقديم تأويلات مستفيضة حول كل ما يتعلق بأثر التيموس في شأن المصائر السياسية ذات الطابع الدولي بخاصة، لكنه بقي مُقلاً أو متوارياً بالأحرى فيما يتعلق بالموضوعة الرئيسية التي ندب نفسه للدفاع عنها، وهي إثبات «نهاية التاريخ»، وربط هذه النهاية بالنظام الليبرالي (الأميركي) بالذات. فلقد قدم صفحات مستفيضة حول الكثير من تأويلاته لمظاهر السياسة الدولية التي قد لا تخلو من البراعة، والتي يمكن أن يوافقه عليها الحس الثقافي العام. لكن معظمها كان يثير الكثير من المشكلات الفكرية والمنطقية التي يتنبّه لها القارىء المختص، ويرى كيف أن الكاتب يوارب مواقفه منها، وينزلق على حدودها، خوفاً من الوقوع في شباكها التي يمكن أن تكشف عن الخواء وغربة القلم عن المواقع التي يناوشها من بعيد، وبأساليب مجتزأة وضبابية دائماً.

إن الحصن الأكبر الذي تحتمي به أطروحات فوكوياما تعود ملكيته الأساسية إلى هيغل وحده. وإذا أحسنّا الظن إلى حد متمادٍ، يمكننا تصنيف الكتاب في خانة الهيغلية، شرط أن نلحق هذا التصنيف بخاصيته الفاقعة، وهي أن التأويل الفوكويامي هو تبسيطي إلى حد بعيد، وسجالي. لا يمكن تقبله كنص فلسفي متماسك يضيف شيئاً جديداً إلى التراث الهيغلي. لكنه في الوقت نفسه يُحمّل بعض مفاصل الجدل الهيغلي استنتاجات وتحليلات لا تطيقها مقدمات نصوصه، ولا يسوغها منطقه الذاتي. وأهم ما يرتكبه التأويل الفوكويامي في شأن النص الهيغلي، هو هذا الإقحام، غير المعلّل أبداً، لمذهب الديالكتيك في أن تكون له هذه النهاية ـ القسرية جداً ـ وهي انتصار الليبرالية الأميركية بالذات. لا شك أن الكاتب لم يكن يجرؤ على ارتكاب هذا الإقحام، لو لم يكن يتحجّج ببعض شطحات كوجيف. عندما تصور هذا الشارح غير

الموضوعي أن الاشتراكية قد تحققت فعلاً في أميركا. وأنه لا فارق كبير بين كل من الاتحاد السوفياتي وبينها، وذلك في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية (!).

إن فكرة كمال التاريخ في عودة الالتحام بين المفهوم: (المساواة والعدالة والسعادة)، والخطاب: (النظام السياسي الاقتصادي) وعلى النطاق العالمي عبر (الحكومة الشمولية المنسجمة)، هذه الفكرة التي قد يمكن تقبلها من داخل المنطق الهيغلي وتطوره؛ لكنها تظل شعاراً معلقاً فوق الحدث، أو المايحدث. وقد تتضمن تماسكها المنطقي ذاتياً، لكن المشكلة تبقى في هذه النقلة الهائلة غير المبررة بين مستواها المفهومي، وشكل تحققها عبر التاريخ اليومي. إن كل الجهد الذي يحاول فوكوياما أن يستخدمه إنما ينصب في هذه النقطة. وهو جعل التاريخ ينتهي عند أميركا. وهنا يظهر (الفخ الإيديولوجي) الذي ينصبه فوكوياما لقرائه. فهو لا يناقش أبداً هذه النقلة، بالرغم من كونها هي حجر الزاوية في كتابه. فبدلاً من أن يقدم لنا البرهنة التي تقنعنا حقاً أن نهاية التاريخ هي الحقيقة الأميركية المعروضة أمام العالم أجمع اليوم، فإنه أغرقنا في مقدمات نظرية ـ دون أن يتحقق مع ذلك الوفاء المطلوب في هذا المجال للنصوص ومنطقها الأصلي عند أصحابها ـ حول أحد محاور النقاش الأبدي فيما يتعلق بسؤال عن طبيعة الإنسان، وطبيعة التاريخ. وقد عالج السؤالين بغير أدوات التناول والتحليل الفلسفية، بقدر ما راح يتعجل الطروحات. ويفترض مسلمات لا تلبث أن تتورط في مسلمات أخرى وهكذا.

فالقارىء الذي يشعر بالخديعة، ويرفض الفخ الفاغر فاه أمامه، يظل يسأل نفسه: حسناً قد أوافقك يا فوكوياما على كل العروض حول الأفلاطونية والهيغلية، وصولاً إلى الأقسام الأخيرة في كتابك، حيث تتناول الاستراتيجيين السياسيين من أمثال كيسنجر وسواه من كتاب التقارير السياسية الحكومية؛ إلاّ أن كل هذا المحصول النظري الكبير لا يعني أنه متوفر بمقدماته ونتائجه ليخدم النقلة المعرفية المطلوبة من متونها الأصلية، إلى موضوعة نهاية التاريخ، ولا إلى تطابق هذه النهاية مع النظام الأميركي الراهن. قد يمكن مسايرة هذه العروض والانسياق فيما تحاول أن تقدمه من نظرات حول التطور السياسي والاجتماعي ضمن هذه المروحة الواسعة التي تضم الفلاسفة والاجتماعيين والاقتصاديين المعروفين انطلاقاً من هيغل إلى نيتشه، ومن هوبز إلى ماكس فيبر، ولا بأس من التعرض إلى كتّاب واستراتيجيين آخرين، من مورغانتو وميرشيمر (Mearsheimer) وكيسنجر، إلى جانب العديد من باحثي المدرسة الأميركية المعاصرة الاجتماعيين، من أمثال جوزيف شومبتر (Shumpeter)، وتالكوت برسون، وسواهم. لكن كل هذا الحشد من الآراء لا يمكنه أن يدخل ضمن البرهنة المنشودة على أطروحة الكتاب الأصلية ذات المستويين المفهومي والخطابي معاً: (نهاية التاريخ، وانطباقها على الليبرالية الأميركية). ولذلك قد يستمتع القارىء بالكثير من آراء

الفلاسفة والباحثين الواردة في مختلف تضاعيف هذا الكتاب. وقد يعفو عن الاجتزاء والقفز غير المبرر إلى درجة أنه يمكن تناسي الموضوع الأصلي الذي يوجه عرض الدراسة.

غير أن أغرب ما يمكن أن يشعر به القارىء المتفحص لأوالية العروض النظرية هو أن الكاتب، بعد بذل الجهد، لا يبدو أنه ما زال عند عقيدته الأولى. ولعله تحت وطأة البحث والمراجعة لم يعد واثقاً من شعار «نهاية التاريخ» عينه. فالكتاب بالنسبة لمنظور (المقال) السابق الذي صدر عنه، ينتهي إلى نتائج أقل حماساً لما كان يبدو في المقال أشبه بإعلان عن مولد أيديولوجيا «شعبوية» جديدة، أكثر منه ببحث علمي مسند، أو نظرية فلسفية متماسكة، بحيث لا يستطيع الكاتب أن يمنع نفسه من الاعتراف بالخروقات الكثيرة التي تخترم (كمال) الليبرالية الأميركية. فلا يجد مناصاً في الأخير من طرح الفصل بين إنسانية ما بعد التاريخ وإنسانية الداخل التاريخي، وكأنه أمنية أكثر منه واقع. لا يقرّ الكاتب بسهولة أن الفاصل بين الإنسان التاريخي، و«الإنسان الأخير» لا يزال مفهومياً وخطابياً، وليس زمنياً فحسب.

* * *

يجتهد فوكوياما في معارضة النزعة الاقتصادوية، وطرح مقابلها الجانب الإنساني الآخر الذي يستند إلى مبدأ التيموس، بمظهريه: الميغالوتيميا والإيزوتيميا، أي نزعة الاعتراف بالذات، والرغبة في المساواة. ولكن النص يلجأ إلى ضرب الأمثلة من حياة الأمم والأفراد ماضياً وحاضراً لدعم أطروحته، أكثر من اجتهاده في مجال المفهمة الفكرية والبرهنة المنطقية. وهذا طبعاً يؤكد المنحى السجالي المسيطر على منهجية الكتاب؛ بحيث يبدو العرض غارقاً أحياناً كثيرة في سياق نفسوي تبسيطي قد يوحي بوهم الواقعية الساذجة، والمباشرية السهلة. ولعل أكثر ما كان يصدم الرأي العام الفلسفي والتاريخي الذي استقبل الكتاب بحرارة أقل مما اسْتُقْبِل به المقالُ الأصلي، هو أن المؤلف يتصدّى للعديد من الاختصاصات بخفة غير مستحبة. فهو في الوقت الذي يتشبث بكون عرضه يمت أولاً إلى النسيج الفلسفي، لكنه يهبط غالباً دون المتعارف عليه من أصول النص الفلسفي. فنراه يشرد بسرعة إلى نوع من الصحافة التاريخية والسياسية المأخوذة أولاً برغبة التأثير الآني، واعتماد الأدلة المرتكزة إلى تأويلات مجتزأة لأحداث السنوات الأخيرة من الثمانينات. وهنا يبدو الكاتب أنه يتعجل إطلاق الأحكام، وينساق وراء إغراء الرغبة التيموسية نفسها بتفسير الأحداث قبل أن تتكشف حقيقة عن خلفياتها. فتقع الكتابة في مساق الإخبار التأويلي، في حين يصر المؤلف على التصدي إلى أخطر المفاهيم. تغريه البراعة أكثر مما يسكنه هَمُّ الحقيقة.

يجد القارىء نفسه مدعواً إلى الانجرار في تيار امتداح (التيموسية) وفق أهواء التفسيرات المتعجلة، التي تتشبث ببعض ظاهريات الأحداث الجديدة. وقد لا يرى في ذلك أية مدعاة للمعارضة. ما دام المؤلف لا يقول جديداً يحتاج إلى صياغة وبرهنة جدية. فليس في إبراز محركات الكرامة الشعبية، وطلب الحرية وكسر الأغلال ما يساهم تجديدياً في قراءة أعمق للتحولات الكبرى التي أصابت النظام العالمي بعد انهيار الشيوعية. فالكاتب يعبر عن إعجابه الشديد بانقلابات الأنظمة السياسية المكونة للمعسكر الاشتراكي سابقاً. وهو يريد أن يقنعنا أن التيموسية ـ التي تنزاح هنا إلى ما يعادل الكينونة الفردية والجماعية معاً ـ هي التي أسقطت النظام الشيوعي عند شعوبه نفسياً قبل أن يتساقط تقريباً من تلقاء ذاته عملياً. فإن انفكاك المجتمع عن الإيديولوجيا السابقة عندما لا يرى فيها مجالاً لتحقيق ذاته وطموحاته، كان أهم من العامل الاقتصادي والسياسي. ليس في هذا التعليل ما يجدّد في عمق البحث. كما أنه لا يتطلب محاجّة جدية وشمولية إلاّ عندما يهمل بقية السياق التاريخي والاجتماعي لمجمل التجربة الاشتراكية، وتطوراتها الذاتية، ومن ثم أهمّ إطار حيوي لها وهو الصراع السياسي مع القطب الآخر المتمثل في الرأسمالية ليس كنظام أو كقوة عسكرية فحسب بل ككلية حضارية، تنصب لديها محصلة الجدل التاريخي الحي.

غني عن البيان أن النص الفوكويامي يرفض عن سابق تصميم الدخول في الجدل الفلسفي الصحيح. فهو مثلاً لا يسأل نفسه عما تعنيه نزعة الاعتراف، وكيف يمكن أن تنزاح بلمحة بصر إلى تشكيلة الكينونة بكليتها. ذاك على صعيد الطرح المعرفي الأنطولوجي الذي يتجنبه الكاتب تماماً، ويسارع إلى استنباط بعض نتائجه ليستخدمها في دعم أحكامه المطلقة التي يصدرها وكأنها مسلمات تسبق النص ونسيجه الفكري. وأما على الصعيد الحدثي أو التاريخي فإن النص يتشبّث بلحظة استثنائية من حاضر استحوذ على المشهد العالمي. وتمت كتابة النص تحت وطأة العنف المادي لهذا الحدث المباشر، بحيث إنه لم ينتظر حتى يرى ماذا أعطت هذه التيموسية الفجائية المتفجرة لشعوبها بعد أشهر قليلة من وقوع الخسوف العظيم. فأية تيموسية حيوية هيغلية أو نيتشوية يمكن أن توصف بها اليوم أحوال ما كان يسمى بالمعسكر الشرقي من موسكو إلى براغ إلى زغرب. وأيةُ «نهاية للتاريخ» تلك التي تتمتع بها أميركا وحدها من دون العالم. وأي «نظام عالمي جديد» يلف المعمورة المهدّدة باللبننة والبلقنة والصَّوْمَلَة، وبكل «وحوش التاريخ» التي يثبت هذا التاريخ نفسه أنه لم يتجاوزها قيد أنملة، وأنه لا يزال أسير حديقة حيواناته أو وحوشه الأوائل، ولم يخرج منها بعد حتى إلى عتبة (الدولة الشمولية المنسجمة)، إلاّ عبر أوهام الإيديولوجيات فحسب المنقضية والآتية.

وفي حين يبشر الكاتب بالوصول إلى ما بعد التاريخ، فإنه ينذر ويهدد بهيمنة قسمة معرفية واستراتيجية جديدة تتعدّى السياسة الدولية، إلى الكينونة الأنطولوجية. إذ إن

العالم سيغدو عالمين، أحدهما لا يزال أسيرَ التاريخ، ويصعب تحرُّره منه أو يكاد يصير ميؤوساً منه، والآخر قد أنجز رحلة التاريخ كلها، وفكَّ أسارَه من حتميته الصارمة. تجاوز صراع الواقع والمفهوم. وصار ينعم بطبيعة هادئة لأنه يكاد يحقق جوهر الاكتفاء الذاتي، ويروي أساس الرغبات. يفرض نفسه كالأول في العالم. وعلى الجميع الاعتراف به، بتفوقه واكتماله!

إن الإيغال في التعليل الانزياحي للتيموسية، أي هذا النقل التعسفي لأيقونتها المعرفية من المستوى السيكولوجي الخالص إلى المستوى الأنطولوجي الإطلاقي، يظلّ يوقع النص في ازدواجية الدلالة. فهو، من حيث إنه يوسِّع من مفهوم التيموسية نظرياً، يحاول دون تصريح، اعتبار أن تحققها قد أُنجز، وصار أمراً مفروغاً منه. فالحديث عن المثال الفكري والتعامل مع أقواله وترميزاته، يغدو كما لو أنه وصف لواقع قائم. في حين أن الواقع (الفعلي) يظل مغيَّباً كله تحت طبقة من التحليلات لا تمت إلى عضوانيته بصلة، بقدر ما هي استطالات للأقوال الفكروية عينها، تلك التي تُحمل على مرجعيات فلسفية كبرى؛ ولا تُؤخذ في متونها الأصلية، ولكنها تخضع لانتقائية عشوائية. بحيث إننا في النهاية نلقى أنفسنا أمام مآل النص الأخير الذي يطالبنا باعتبار أن أفلاطون وروسو وهيغل ونيتشه، هم جميعاً وعلى اختلاف أنظمتهم المعرفية، قد غدوا آباء حقيقيين لليبرالية، وخاصة في جناحها الموصوف بالوحشي الفالت. (تاتشر وريغن وبوش).

إن تقسيم العالم بين تاريخي وما بعد تاريخي يتعدى مجرد الشائعة الإيديولوجية الجديدة، ويمهد إلى نوع من إعادة تدوير كل تراث الاستقطاب الثنائي السابق الذي تحكم في فكر السياسة الدولية، وذلك قبل تفكك الاتحاد السوفياتي. ويحاول هذا التقسيم، الذي يتخفى تحت الأقنعة المعرفية الكبرى، تأسيسَ قطيعة صارمة في صميم الكيان الإنساني؛ تُخرج معظم أو بقية العالم من تصنيف البشر القادرين على فرض الاعتراف بهم؛ مما يبرر بالتالي حرمان هؤلاء البشر الفاشلين في المعركة التيموسية، من إمكانية تجاوز القطيعة، وتخطي الدورة التاريخية، والوصول إلى حالة التطابق بين المثل والواقع؛ تلك الحالة التي تغدو استثناءً تمييزياً أعلى لا يناله إلاَّ أولئك المُعَدُّون، سلفاً ومقدَّماً، لكسر الحلقة التاريخية وبلوغ الكمال الأخير.

هذه النخبوية الجديدة ليست أسطورية ولا دينية أو إيديولوجية؛ لكنها تريد أن تستند بكل صراحة ووضوح إلى ذات المبدأ المحرك للتاريخ، الذي تدّعي تبرّأ منه وخلاصاً من ربقته، ألا وهو استبداد العنف العاري عينه. فكل المؤونة البرهانية التي يتمتع بها كتاب «نهاية التاريخ» إنما تستند إلى صدفة انهيار الاستقطاب الاستبدادي للنظام العالمي القديم. وكل ما يفعله خطاب هذه «النهاية» هو أنه ينتقل من نسقِ تصنيفي، إلى نسق تصنيف آخر. لكن الانتقال يحدث ويقع على ذات الأرضية من

التنبؤية التصنيمية التي توكل حركة التاريخ إلى كمال معين، تحشر كل (صدف) الحياة تحت سلطته، وتسوقها إلى الخاتمة المظفرة، حينما تطلق عليها اسم ذلك الكمال الذي يغلق دارة التاريخ بفعل حكم استعلائي فوضوي مرة أخرى. ولن يتعدى مختلف الأحكام الاعتباطية الكبرى السابقة التي شكلت عنف الأسطرة والأدلجة وبررت مذابح الماضي، وكوارث الغرور الفردي والجمعي. وفي كل مرة تسمّي انتصارها ـ على ـ الإنسانية دائماً، انتصاراً للأنسانية. (كمالاً للتاريخ وإنهاءً له).

* * *

تأتي قسمة العالم مجدداً إلى من هو منه داخل التاريخ، ومن تخطاه وأكمل تحقيبه، لتماثل مع شبيهاتها من كل تلك الأطروحات الشمولية التي كانت تصنف البشرية بين تلك الحاملة لحركة التاريخ وتلك الخارجة عنه. وقد سادت خلال سيطرة الإيديولوجيا الماركسية. وكان الإقصاء عن التاريخ يقع دائماً على الشعوب الخارجة أصلاً عن التصنيف الغربي. واليوم فإن الفوكويامية تعيد إقصاء «بقية العالم» ليس خارج التاريخ، ولكن تحكم عليها بالسجن المؤبد داخل قفص التاريخ، ودورته المغلقة. فمن سوف يوصف بعد نهاية التاريخ ـ على طريقة فوكوياما، من الشعوب بصفة التاريخية، سوف يكون مصيره عملياً إلى مكبّ التاريخ أو مزبلته. لكن نلمح مفكراً آخر من القارة الهرمة، فرنسياً، هو بودريار يرشح بلده والغرب معه لسُكْنَى مكبّ التاريخ أو مزبلته. إنه يتحدث عن شيخوخة المابحدث، وانعدام الدلالة أو موتها في هذا الحيز الثقافي من السجل التاريخي. فالنهاية ليست كمالاً، بقدر ما هي استنزاف. إنها تؤرخ لوقت النضوب، وليس لزمن التطابق. وإذا صح أنه زمن التطابق نظرياً على الأقل، فإن المفهوم (الحرية والعدالة) الذي ظل معلقاً فوق جريان التاريخ عصوراً من الإمبراطوريات والحضارات الهالكة، فإنه، وقد حان أوان صعود خطاب الواقع إلى مستواه، فسوف يلقى مستوى المفهوم هذا بلا حادث حقيقي، وقد نَضَبَتْ منه كل دلالته. وسوف يجد خطاب الواقع نفسه يتيماً من الحدث الحقيقي، أي كدلالة شمولية أنطولوجية. ومعنى الحدث الحقيقي هنا هو حلول الاكتفاء وانتهاء الصراع، بحسب الجوهر الواحد الذي تلتقي عنده جميع الإيديولوجيات الخلاصية، الواعدة بالمصائر النُعمائية ـ من النُّعْمَى أو الجنة ـ.

فإذا ما استحالت الشيوعية كذروة للكمال بالنسبة إلى جميع البشر، فإن بديل النخبوية جاهز ومستعد لصعود المنصّة، وامتطاء الموجة. لكن دون أي تعديل يطرأ على نظام الأنظمة المعرفية الذي يقوم: أولاً على تصور واحدي وخَطيٍّ للتاريخ، وعلى مضمون التقدم باعتباره تراكماً مضطرداً، تتخلله حقب الكمالات الصغيرة النامية المقترنة بالقطيعات النسبية؛ بحيث يتم إنجاز التصور باختراع فكرة النهاية وكأنها كمال الطريق الطويل الشاق وخاتمته السعيدة. وذلك هو حجر الزاوية في التعامل مع هذا النوع من الفكر الخلاصي المتصاعد. إنه نَسَقٌ دُنيوي يترجم دائماً النسقَ اللاهوتي

التيولوجي المعهود. غير أن النخبوية القادمة تحت شعار الليبرالية الجديدة، تختلف عن طوباثية الشيوعية في نقطة واحدة، وتتركز حول سؤال: من هم البشر المرشحون لكسر حتمية التاريخ. فالشيوعية حدّدت كل البشر لدخول نعمائها. أما النخبوية، الغربويّة الأمركنية، فإنها ترشح الأقلية الظافرة فحسب. وتحكم على كل الآخرين ليس فقط في التأبّد تحت وطأة الحلقة التاريخية المفرغة، ولكن **بالإقصاء** عن كل هذه العملية سواء من هم منهم **داخل ـ التاريخ**، أو من **سيكون ـ بعد ـ التاريخ**. ولذلك يصح اصطلاحٌ آخر أكثر تداولية وهو أن معظم البشرية سوف تظل قابعة في مرحلة ما قبل التاريخ. أما ما بعده فهو يخصّ مستقبلَ الإنسان الذي حقق تطابق طبيعته ما بين مفهومها وواقعها. فالفوز بالتاريخ (الحقيقي) هو من نصيب الاعترافيين الذين استطاعوا أن يفرضوا قانونهم على العاجزين. وهم الأكثرية. في حين أن التيموسيين هم شعب النخبة المختارة القادمة وحدها. وسيكون لها تركيب عضواني عجيب. ستتكون من رأس غربي (أمركني بخاصة) وجسد ياباني. حتى أنه ليس من الضرورة أن يكون الرأس أمركنياً بالعنصر والجنس ولكن بالماهية، كفكر وتكنولوجيا. وهذا ما يعنيه تماماً مصطلح: **القومية الاقتصادية** في نص «نهاية التاريخ»، من حيث إنها هي المرشحة وحدها من بين القوميات بمفهومها التقليدي، لتؤلف العمود الفقري للنخبوية الآتية. إنها بكلمة واحدة تقدم مرشحاً واحداً لسيادة العالم متمثلاً في الأقنوم الياباني القائم حالياً شرط أن يتجسّد أمركنياً. هذا الأقنوم سيعبر عن الاستحقاق التيموسي لموعد التاريخ (بالحرف الكبير) مع نهايته.

بذلك فإن مستقبل العالم لن يرتكز إلى المبادىء الجيوسياسية المعروفة، لكنه سيتبع مصطلحاً آخر هو الجيوفلسفي الذي لن يُستخدم بدوره لصالح ذاته فلسفياً، بقدر ما سوف يُسخّر كقناع تنكري يخفي وجه القانون الجيوسياسي التقليدي القائم على مبدأ تقسيم العالم وتقاسمه. فإن مفهوم **القومية الاقتصادية** سيفرز الأمم إلى خانتين: تضم الأولى الحضارة التي تستحق الفوز بكمال التاريخ، وتضم الثانية تلك الأمم التي عجزت دون استحقاق هذه النهاية من الكمال. فالمستحق منها هي الأمم ذات الكيان (التركيبي) الذي يجمع بين الجسد التيموسي على الطريقة اليابانية، والعقل الأفلاطوني في ذروته المتحققة مع عصر التكنولوجيا الذي لا يزال ممهوراً بطابع ملكيته للغرب وزعيمته الفعلية أميركا. فإن لقاء أقصى الغرب (أميركا) بأقصى الشرق (اليابان) يتجاوز القواعد الجيوسياسية التقليدية، ويرتفع إلى مفهوم «نهاية التاريخ» كأقنوم فلسفي مطلق. سوف يكرس في الآن ذاته مبدأ واحدية العالم ونخبوية قيادته ما بعد التاريخية. تلك الواحدية التي تمسح دفعة واحدة تعددية الأمم والثقافات، وتبقيها قابعة ليس دون حاجز الفَوْز فقط، ولكن دون حاجز «نهاية التاريخ»؛ وذلك بعد أن جرى تطويب هذه النهاية حِكْراً للنخبوية (التيموسية) الجديدة.

* * *

واضح أننا أمام اغتصاب جديد لمفهوم التاريخ وحركته ونهايته، يأخذ شكل تأويل، ليبني مشروع إيديولوجيا في عصر تمَّ الاتفاق على وصفه بأن عصر انهيار الإيديولوجيات. والإيديولوجيا (التاريخانية) الجديدة تعتمد مقدمات هيغلية تحريفية على نمط تحريفية الماركسية، ولكن في الاتجاه اليميني الخالص، مقابل اليسارية الشيوعية المعروفة. فهناك نسق من التاريخ معين يريد أن يستحوذ على (كلية) التاريخ. ويخضعها لتشخيصه الخاص، ويفرض عليها جهازاً مفهومياً معيناً. ويجري هذا في ذات الزمن الثقافي الذي عفا على عصر الأدلجة، وبشّر بعودة التاريخ غير المؤدلج؛ بعودة التاريخ الكثير الذي يحطم النمذجة، ويكسر الثنائيات، ويجرف القراءات التحقيبية، ويطغى على كل المنابر المحتكرة لحركته في فجائيتها وعفويتها. ونَعني بالزمن الثقافي هذا الذي يوصف اليوم بالحداثة البعدية. إنه المؤشر الحقيقي على اللحظة النادرة والموعودة التي تُعيد فيها الحداثةُ تصحيحَ مسارها التقليدي، تتحرر فيها من عبء تأريخ معين ارتبط بصعود ذاتية إطلاقية، حطمت الكثير من الحواجز المعرفية، وقفزت خاصة بالتكنولوجيا إلى حدود العوالم اللامتناهية في الصغر وفي الكبر. ولكنها في الآن نفسه قدّمت نفسها كإله مطلق يحقّ له التملك من العالم، وتسخيرُ اختلافيته وثرائه لتأكيد واحديته وقانونه الأعلى.

فالحداثة البعدية تنبع من صلب هذه الذاتية الإطلاقية الممهورة بالطابع الغربي الأوروبي. وتحاول أن تقشع عن عينها الرؤية الواحدية، وأن ترفع عن العالم تأويلاتها التاريخانية ذات النهج الخطيّ الواحدي.

كانت الحداثة البعدية تَعِدُ نفسها، وبعض القِلّة من مثقفي المشروع الثقافي الغربي، بالإفراج عن العالم من سجن التأويلات الإيديولوجية. وقد جاءت فترة انحلال أكبر استقطاب للقوى عرفته قصة الصراع الإنساني، لتؤكد إمكانية أن تولد التعدديةُ الحقيقية من جديد. أن يُرفع عن الكوكب الأرضي هاجسُ الاختيارات الكبرى المستحيلة. لكن هذا الزمن الثقافي هو الذي يتعرض لإجهاض وقته من ساعة التاريخ الحقيقي غير المؤدلج وغير المسخّر، والذي يمكن تسميته بالتاريخ العرضاني الذي يتّسع لسكان الأرض جميعاً، ويتقبل مساواة الاستحقاق بالانتماء الإنساني، وذلك مقابل التاريخ الطولاني الخطي الذي يسلسل البشر والحضارات حسب تحقيبات مفتعلة، تفرض الاستحقاق بحسب الأسبقية والتبعية.

فالنظرية التيموسية، على طريقة فوكوياما، تريد أن تجهض هذا الزمن الثقافي، زمن الحداثة البعدية، من مفهومه الأصلي. بدلاً من أن ترقى بخطاب الواقع إلى مستواه، فإنها تسخره لإضفاء عقلانية مُحَرَّفةٍ على واقع معين ينتمي إلى ذات الإيديولوجيا التي اختارت تأريخاً أوحد، مقابل التاريخ بوساعاته المطلقة. وقد يكون هذا (التأريخ) هو الأبرز والأقوى من كل إمكانيات الاختيار غير المؤدلج أصلاً. لكنه هو التأريخ عينه الذي يضع حداً لمنطقه، بفضل تطوره الذاتي الخاص. وهو الذي يعلن «نهايته» من

أجل مولد التاريخ بدون أل التعريف، والذي يمكن أن يكون تاريخَ الجميع وليس لأحد بالذات. فالمشروع الثقافي الغربي هو الذي يعلن بلسانه انتهاءه، كنمط معين من قول التاريخ وفعله. وهو الذي بلسان الحداثة البعدية عينها يعلن مقابل هذه النهاية عن مولد كل تاريخ آخر غير مسبوق بأل تعريف كبرى، بحيث يصغر كل شيء مقابلها.

فالنظرية التيموسية، على طريقة فوكوياما، لا تحقق تقدماً على صعيد المفهمة، في اتجاه الخلاص من ثنائية الواقعية/المثالية؛ بل بالأحرى فإنها تخطو تراجعياً إلى أطروحة هوبز الأصلية، رغم كل ادعاءات الأفلاطونية والهيغلية. إنها انتصار عصري لفكرة: **ذِئبية الإنسان**. وتأكيدٌ لتأويل غرائزي عن الطبيعة. يصح إعادة توظيفه في رصيد كل الإيديولوجيات العنصرية المنقضية، وإن كان هذا التوظيف سوف يستخدم كل المصطلح الهيغلي والنيتشوي، بتحريفات تنتهك دائماً متونه الفلسفية الأصلية. ليس هذا فحسب، فالتيموسية تحيي مدرسة عتيقة في البسيكولوجيا الفطرية أو الغرائزية، مُطَبَّقَةً على نوع من أنثربولوجيا سياسية تهمل إلى حد بعيد كل مكتسبات هذا العلم مع الإتنولوجيا الحديثة؛ فلا تضرب هذه التيموسية صفحاً عن كل هذه المكتسبات التي تعدم أرضية غنية بحصائل الدراسات الواقعية للتنوع الثقافي وتحولاته المتشعبة، فحسب، بل تتجاهل كل ما يتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب المحصلات الوفيرة المتعلقة بالمادة التاريخية الحديثة، غير المرشحة بالتأويلات القبلية.

لذلك ليس من التجني إطلاق صفة عمل صحفي على هذا الكتاب، يتنطّع إلى ادعاءات شمولية، واختصاصات فلسفية وعالمية متنوعة، ليس مؤلّفه مؤهلاً لها أصلاً. فالتبسيطية والانتقائية والاختزالية خصائص ثلاث إذا ما اجتمعت في نص يدعي العلمية، من شأنها أن تسوقه سوق الإعلام المرآوي، الموجه إلى الجماهير الأوسع بهدف إملاء الفراغ الإيديولوجي الناجم عن سقوط العقائد السابقة.

ولذلك يقرب أسلوب الكتابة من مستوى الحديث اليومي الذي يعتمد براعة التأثير الخاطف، والاستحواذ السطحي على انفعالات القارىء، مثيراً لديه كذلك مستويات معينة من التيموسية عينها التي يعتمدها كأساس نظرية وتنظيري للكتاب.

فالأسلوب الصحفي والاختزالي هو الذي يجعل الكاتب مثلاً يتخذ من سقوط الشيوعية ليس دليلاً فقط على صحة عدوتها المقابلة الرأسمالية، بل إنه يربط مبدأ الحرية في حد ذاتها، بالخيار الرأسمالي الوحيد. فحين يعلن جازماً: «إن درجة حرية المجتمعات تقاس بقدرتها على ضبط وتخطيط اقتصاد ذي نموذج رأسمالي. وأن منطق أوّاليتنا لا يفرض هذه الدرجة بطريقة فجة. مع ذلك فإنه بالنسبة للبلاد المتقدمة نرى التحديث الاقتصادي المتحقق بواسطة التكنولوجيا يحدد محرضات قوية لقبول مصطلحات أساسية لثقافة رأسمالية شمولية، وذلك بإنشاء قطاع واسع من المنافسة الاقتصادية عندما يدع الأسعار تثبت بحرية عن طريقة السوق. ليس ثمة طريق آخر

قد كشف عن صلاحته حتى هذا اليوم، يؤدي إلى الاحتياز على الحداثة الاقتصادية بكليتها».

مثل هذا المقطع يقدم الحكم الحاسم الذي يقطع الطريق على كل برهنة تريد أن ترقى حقاً إلى مستوى مفهمة فلسفية تحترم تاريخ الأفكار حول هذا الموضوع، على الأقل. وأول ما يقال في هذا الحكم إنه يعتمد اختيار حالة توصف بالواقعية لتعميم قانون شمولي. فأية حرية تلك التي لن تجد سبيلاً أمامها إلاّ الأوالية الرأسمالية (الوحشية) لتحقيق الحداثة. فالانتقال من تقرير واقع إلى إثبات حقيقة فكرية تنقض مضمونها في لحظة القول عينها، يشكل النمط السائد في برهنات الكتاب. وإذا بحثنا في هذا المقطع عن دور التيموسية في نشوء عباراته فلن نعثر سوى على استنتاج نأتي به من مقاطع أخرى في النص الفوكويامي. نعثر على نوع من المعادلة المفهومية بين التيموسية والحرية. ولا حاجة إلى التذكير بالتناقض الفاضح القائم بين تيموسية تمجّد الجانب الطبيعوي الغرائزي في الإنسان، وبين فعل الحرية الذي يتطلب أساساً استقلال الوعي وتجاوب الإرادة مع توجيهاته، قبل أية نوازع أخرى غريزية أو سواها.

فالقصور (الفلسفي) في نص «نهاية التاريخ» يصعد من نظرية حول ماهية الإنسان، إلى أوالية التركيب الاجتماعي، إلى حركة التاريخ، والعلاقات الدولية. ولو كان الكتاب حصر موضوعه في هذا الحيّز الأخير لما كان لدينا أكثر من المقطع السابق الذي أوردناه، إذ يشكل مَتْنَ الموضوع وبرهنته. أما كل التحليلات الأخرى التي جَلَبَها الكاتب من تلك الحقول لتخدم أطروحته السياسية المباشرة فلم تستطع أن تحقق هذا الهدف بقدر ما قدمت عروضاً متقطّعة حول وجهات النظر، تكرّر جوانب من النقاش التقليدي الذي لا ينتهي. بالإضافة إلى أن أسلوب العرض كان أقرب إلى التسريع الصحفي منه إلى البرهنة العلمية الهادئة.

لعل الجديد الذي يبشر به فوكوياما هو مشروع التقسيم الجيوسياسي تحت القناع الفلسفي المستعار، تقسيم الإنسانية بحسب فرز الثقافات إلى ما يمت رجعياً إلى التاريخ، وإلى ما تقدّم منها نحو ما بعد التاريخ. هذا بالرغم من أن مبدأ التقسيم لم يجر تعمقه بالذات. وقد ظل موارَباً كمثيله من أقنوم «نهاية التاريخ». إذ إن الكاتب غمر هذين المفصلين اللذين يؤسسان الهدف المعلن للكتاب، تحت ركام من التحليلات السياسية الآنيّة المحدودة بظرف الانهيار الشيوعي، دون أن يتريث قليلاً لاستطلاع النتائج القريبة المترتبة على هذا الحدث. فلقد أراد فوكوياما أن يدعم إعلان رئيسه (بوش) عن (النظام العالمي الجديد) بالوثيقة الفكروية التي خُيل إليه أنها تؤسس شبكة التنظير القادم، لعصر ما بعد نهاية التاريخ. فالكتاب الذي اعتمد إعلام مرحلة الانتقال هذه، لم يتمكن من التحليق فوق الأرضية الخام للحدث نفسه. لم يحقق حتى

المستوى المطلوب لما يسمى تنظيراً للواقعة. فكيف بالأحرى يرشح نفسه ليكون افتتاحية مجلجلة لإيديولوجيا ما بعد التاريخ، و(بياناً ثورياً) لها وعنها.

من هنا يكتسب الكتاب أهمية استثنائية لم تخطر ببال مؤلفه. وهي أنه يأتي مؤشراً لنوع الخطاب الإيديولوجي الذي سيدعي التعويض عن فراغ الفكر في المرحلة المابعدية القادمة، التي قد تكون ما بعدية لكل ما سبق، ما عدا أن تكون انتقالاً حقيقياً من التاريخ إلى ما ليس بتاريخ. فقد يمكن الاتفاق موقتاً مع أطروحة «نهاية التاريخ» شرط أن تُفهم أنها خاتمة لنوع معين من (تأريخ)، ولقراءة محدودة لسياقه، تلك التي صاحبت وفَلْسَفَتْ الحداثةَ الغربوية، ورديفتَها الأمركنية. ومع ذلك فإن الكتاب ظل يتابع نهج التشميل الإطلاقي على طريقة ذات الإيديولوجيات التي يحاول دحضها، وفي مقدمتها الماركسية؛ التي لم تُناقش في هيكلها النظري، بقدر ما أُخذت بأشكال الممارسة الدولتية التي ادعت تطبيقها. وكان سقوطها السياسي برأي الكاتب، بمثابة حكم بالإعدام على كامل النسيج الفكري الذي يحمل اسم الماركسية. وفي هذا أيضاً الكثير من الإسراف، وإغلاق أفق المستقبل وتحولاته التي تمردت دائماً على كل التنبؤات، وخاصة من مستوى المشروع التيموسي لدى فوكوياما.

* * *

ليس من مهمة هذه القراءة أن تدخل في تفاصيل العروض النظرية التي يضمها هذا الكتاب، في دحضها أو قبولها. ولقد اكتفينا فحسب بمحاولة استكشاف لبعض المفاتيح المفهومية التي سوف تستخدمها أوالية المؤلف، لا كما يعلن عنها هو نفسه في نقاط كثيرة، ولكن كما تبدو لقراءة معرفية متمهلة. ويمكن القول الآن إن الكاتب لا يتمتع حقاً بجهاز مفهومي محدد ما خلا العنوان الرئيسي الذي تحوّل إلى إثارة إعلامية كبيرة، حاولت أن تعلن قطيعةً فكرية تأتي بمثابة الحلقة الأخيرة، لكل القطيعات المعرفية الكبرى. وظهر لنا أن الاستعانة ببعض الأقانيم البارزة من التراث الفلسفي، كالتيموس الأفلاطوني، وجدل المفهوم والخطاب الهيغلي، وبعض الأطروحات النيتشوية المجتزأة، إنما كانت نوعاً من الجَلْب القسري إلى حيز مقدمات منطقية تُركّب تعسّفاً كقاعدةٍ برهنةٍ فُرضت نتيجتها مقدماً. وهكذا ليس البحث، أو ما يسمى بتوسيع العرض اصطلاحاً، هو الذي ينقاد ذاتياً، وبفضل كشوفه الذاتية إلى نتائج جديدة، وغير متصورة أو مفروضة قبلياً، بل لو تُرك البحث حقاً لحركته الذاتية فليس من المؤكد أن يصل إلى ما أوصلنا إليه المؤلف. لكن شروحاته الفلسفية بقيت تمريناً تكرارياً لمعالم مشهورة. أما التحدي الحقيقي فقد أخطأه المؤلف (عن عمد؟). وهو سؤال كيف يمكن لمقدمات أفلاطونية وهيغلية حقيقية أن تبشر بنهاية للتاريخ كاكتمال لرحلة إنضاج الإنسان ومفهومه عن الحضارة والعدالة، وتجسد هذه النهاية في اختيار (!) حتمية الرأسمالية بحسب النمط الأمركني/الياباني. إلاّ إذا كانت هذه النهاية قد سقطت حقاً في شرك المصطلح الكارثي الديني، كهلاك دنيوي شامل.

لقد استخدم الكاتب رغبة الاعتراف بالذات (الميغالوتيميا باليونانية) بمعزل عن رديفتها (الإيزوتيميا) أي الرغبة في المساواة مع الآخرين: ضخّم من الأولى وغيّبَ الثانية. ولم يستطع أن يقيم توازناً مفهومياً بين تحقق الذات بحسب خطاب الحداثة البعدية، واحترام الآخر. وقعت هذه المغالطة الأخلاقية ـ أو الإجرائية ـ منذ أن انتزع الكاتب مفهوم الرغبة التيموسية من كلية الإنسان التي تضمّ العقل كذلك، وتُتوّج بحكمته حسب الأقنوم الأفلاطوني. فإن الرغبة في تأكيد الذات وحدها دون كلمة العقل كانت تأتي دائماً في قاعدة العنف الفردي والجماعي. وكان نتاجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب والعنصرية الظاهرة والخافية. فماذا يجدي مرة ثانية أن يعاد تأكيدُ حتمية الرأسمالية كخيار وحيد لمستقبل الإنسانية، كنهاية للإنسانية، باعتماد مبدأ العنف مغلفاً بتقسيم جيو ـ (تيموسي) يميّز بين عالم حكم عليه بالأسر داخل التاريخ إلى الأبد، وعالم آخر خرج من حلقة التاريخ، وحقّ له واستحق التمتع بكمالات الرغبة والوعي معاً. ألا يتمّ بذلك استخدامُ «نهاية التاريخ» كأعلى تركيب تراكمي لفلسفة التمييز والإقصاء التي حكمت المشروع الثقافي الغربي طيلة وعبر تحقيباته المعرفية والموضوعية. غير أن هذا التمييز الجديد لا يرشح نفسه لحمل أية رسالة نحو أسرى التاريخ ومنهزميه، على طريقة رسالة أو (عبء الإنسان الأبيض) في بداية الاستعمار. هذا التقسيم المفهومي يريد تكريس الفصل النهائي بين إنسانيتين. فصل يتضمن يأساً وتيئيساً من معظم الإنسانية، من كل «بقية العالم» التي خسرت نهاية اكتمال التاريخ، ولم يبق لها سوى الركون إلى مزبلته فقط. ويتضمن بالمقابل عزل النخبوية في عرش خارج العالم، ولكن يقع في سمته الأعلى. وأما العلاقة الوحيدة المتبقية بينهما فإن فوكوياما لا يماري في التعبير عنها، ويختار لها مصطلحاً دبلوماسياً مباشراً بحسب لفظة اللاتيني خاتماً به كتابه. وهو مبدأ الإخضاع بالقوة فحسب.

فالموعودون بجنة «نهاية التاريخ» هم القبيلة البيضاء الشقراء وحدها (وربما الصفراء كذلك؟)، مجتمع النمور النيتشوي. أما الآخرون معظم الإنسانية، فلم يعد تصنيفهم في خانة المتخلفين يكفي للتعبير عن رحلة التصفية الأخيرة ـ إذ إن هذا المصطلح سيظل يوحي باستمرار رسالة المتقدم في الأخذ بيد المتخلف (عبء الإنسان الأبيض). بينما المطلوب من هذه التصفية هو القطيعة المطلقة بين سكان الجحيم (التاريخي) المحكومين أبدياً بمصيرهم، والنخبة الفائزة بالنعمة الخلاصية وحدها من دون العالمين.

القسم الثالث

بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم الفوري

I «نهاية التاريخ» مدخلُ الليبرالية الجديدة

II «نظرية العدالة» بين الإنسان والمواطن

III بحثاً عن «الشخصية المفهومية» للعالم الفوري

«نهاية التاريخ» مدخل الليبرالية الجديدة
من «نظرية العدالة» إلى المجتمع المدني

بين الفوري والتبريري

لا يدعي الفوري أنه يجهز ما لم يكن جاهزاً، يُعَرّي ما لم يكن كذلك، ينجز ما ليس قابلاً للإنجاز. إنه رعشة عين أمام ومضة منظر لا يسترعي انتباهاً كثيفاً أو مركزاً. حيثما يومض الفوري تهتز أحابيل التبريري. لأن الفوري لا يشكو أصلاً لا من عقدة انتقاص ولا من مطمع اكتمال.

إنه يقدم نفسه فحسب. بل قد يحاذر أن يكون هو التقديم ما بين ذات نفسه، ومن يرى تلك الذات. لأن الفوري يجهل التقديم فهو يقع حيثما يقع. أما التبريري فإنه يطمس الحيلة بالبراعة. ويصنع من الخبث ما يوحي بأنه ذكاء.

ولأنه يشتغل على فراغ حقيقي فإنه يدعي فيضاً دائماً حول موضوعه. والفيض يذهب بعيداً بينما يُبقى على الينبوع سادراً في بقعته، لا يدري كيف صار بعيداً، ولماذا هو موضوع ادعاء من قبل كل ما هو فائر كالزبد. الفوري يعرف البسمة والتحية والكلمة العذبة. لا يعرف البخل، لأنه لا يضن بشيء من ذاته. وهو عندما يتكلم يكون لسانَه. وعندما يصمت يقول صمتَه كذلك. والفوري ليس مادة خاماً للعمل. إنه العمل. ليس كلاماً للنشيد. إنه النشيد. يعرف أنه لا يستطيع أن يكون حاوياً كالتبريري، لكنه يحس بشكل ما أنه قد لا يكون الحاوي، بل ربما كان ساحراً. والفرق بين اللاعبيْن ليس كبيراً. فالحاوي ليس كذلك إلاً لأنه يتقصد خديعة الجماعة حوله. لكن الساحر هو أصلاً بدون جماعة. لقد وجد نفسه هكذا دفعة واحدة: ساحر. غير أنه يمكن أن يأتي الآخر ليقول له ما هو عليه. عندئذٍ يكتشف نفسه ويدهش. لأنه هو أول المسحورين بسحر ذاته. فلا أمل في الشفاء من مرض يصنعه المريض بنفسه. لذلك فالفوري إما أن يكون ما يكونه، أو أنه لا شيء. كل

ذلك لا يعني أنه يجهل التبريري. بل يلحظهُ وقد يُدوِّنه أحياناً في ذاكرته. ويحسّ إغراء استعماله، وجاذبية براعاته. بيد أنه يفضل أن يبقى الساحر، ولا يصير الحاوي. وأن يصَفِّر في فراغ. في حين أن سواه يخطب في جماهير. إنه يمزج الحب بالفكر. يحب فكرته إلى درجة أن يُغنيها، لا أن يتغنى بها. ويدمدم لحنه وهو يسير عابراً طرقات المدينة. وإذا طلبت الجوقة أن يعلّمها لحنَه سكت صوتُه. يرى إلى التبريري، كيف يكون شِبْهه الصليبي. كيف تتقاطع ضجاته مع همساته. ولماذا لا يجلجل هو إذن بالصوت الهادر، خشية أن يفرّ منه اللحن.

التبريري يقتحم ومضة الفوري، مدعياً أنه يشعل منها جبلَ اللهب. يسرق سُبُحَته الصغيرة ليجندل بها رؤوساً راكعة من يومٍ قبل الدين إلى يومٍ لما بعد القيامة. والتبريري يتنقل من زمن إلى زمن، في حينَ أن الفوري ينبثق مَن انفجار مجرته. وأحدهما متخصص بصنع الساعات، والآخر يستهلكها. ترى من أعطى الرقم إلى الساعة. من أعطى الدائرة إلى الأرقام. من اخترع العقرب وحكم عليه أن يدور هكذا حول نفسه إلى الأبد. وكيف تكون حياة المرء لولا الساعة. يتساءل الفوري، ألم أكن بدون ساعة دائماً. وإذا كان نوع من الناس لا يثقون لا بالدوائر الرقمية، ولا بالعقارب، كيف يمكن أن تُسَرَدَ عليهم حكاياتُ الأولين والآخرين. فالتبريري اخترع التأريخ ليجعل حياة الفوريّين مؤجّلة أو ماضية دائماً. وحيثما تتأزم أزمة، أو يسطع شغف ما، فإن التبريري مستعد أن يقدم من جعبته نماذج الأزمات، وأقانيم الأهواء. ويعيد تسطير كتاب **(الانفعالات)** لديكارت من جديد كل يوم. أما العشاق فلم يقرأوا هذا الكتاب أبداً.

ليس الفوري بعيداً عن التبريري. قد يتوازيان ويتقاطعان، وينعطف أحدهما على الآخر، حتى أن التبريري محتاج حاجةً حقيقية إلى استحضار من ينوي تبديده. أليس هو الذي يدعي اسم الآخر الذي يريده أن يفقد اسمَه، ويتبعثر من دربه. بينما ينشغل التبريري هكذا في إثبات اسم الآخر عليه، منعشاً بذلك كل تراث الذاتيات المطلقة، فإن الآخر ـ الفوري ـ يسمي نفسه من حيث إنه لا يدري إن كان عليه أن يلبي من ينادي باسمه، أم يتلفت إلى عابرين آخرين، لعل أحدهم هو المُنادَى عليه، وليس هو بالذات. فكيف يمكن للفوري أن يعرف نفسه على أنه هو هكذا، أو يعرفه أيُّ آخر بتلك التسمية الوصفية. إذ ما يدريه حقاً هو أنه المعنيّ. وأن هذه الصفة، أو الاسم الوصفي، الفوري هو مَنْ أو ما ينطبق عليه. من هنا كان التبريري صائلاً جائلاً بكل فروسية. وحدَه سيدُ الساحة. أما الآخر فيشكو عجزاً مستديماً في تقديم الذات. وإذا ما خضع لإلحاح السائلين يكاد يصرخ: وأنا ما يدريني أنني فوري أو الـ الفوري، وماذا تعني كل هذه العبارة فعلاً!

ما دام الفوري يوحي بنوع من هجمة زمانية مكثفة، يغدو غيرُ مفتقر إلى أي شيء

مما يسبقه أو يجاوره ليشكل ثمة إسناداً معيناً. فإذا ما جهل نفسه، والآخرون جهلوه أيضاً، فلن يكون ذلك إلاّ لأنه غير مسبوق بما، أو بمن يمهّد أو يعلن عن قدومه. الفوري ليس له إلاّ أن يكون فوريته حتى يشرع الآخرون في السؤال عنه: من هو، وأين كان، وماذا جاء يفعل؟ هنا يتدخل التبريري بكل عدة الشغل الجاهزة لديه. يأخذ على عاتقه مهمة التعريف بالغريب القادم. يشرع في شرحه وتعليله بالمقارنة مع سواه، بالإرجاع إلى ما سبق وما قد يلحق. يصنّف ملامحه، يعيد ترتيب ملابسه. ينفض عن وجهه كل وعثاء الارتحال والتشرد. ينضحه بكل مستحضرات النظافة والروائح المصطنعة. يُلمّعُهُ، يقشّره، يفترض وحدةً بين أعضاء: رأسٍ وعيونٍ وفم وجسد، وخلفيةً سلالية بين الأشياء والناس. فماذا يتبقى منه بعد ذلك سوى أنه أضحى صنيعةَ سواه. فلماذا لا يكون التبريري مطمئناً وهادئاً رزيناً إلى أقصى حد. لا أحد، لا شيء يزعزع صناعته العريقة. وهو طغى بإنتاجاته على بيوت المدينة كلها. فما أن يغزو الفوريُّ المدينة بطريقة ما حتى يسترجع التبريريُّ كل معهوداته، ويشرع في تدجين الزائر الذي قد يثير الاضطراب في حياة الهادئين الرصينين منذ أجيال وأجيال.

الشروع في تقشير الفوري من ومضته، يحيلُه بسرعة إلى نقطةٍ خواء قابلة للامتلاء بكل زاد آخر. فماذا يتبقى من الومضة إذا ما جُرِّدَتْ منها قشرتها. أليس الفوري هو كل ما يبدو منه. وهذا (المايبدو) إن تمّ قَشْعُه فليس تحته ما يعوّض عن ظاهره. والتبريري وحده هو الذي يريد إقناعنا بعكس ما نرى. فهو ما إن ينخرط في حديث التعريف بالفوري، حتى يحقق نقلة نحو حديث نفسه. فيشرع في تقديم طبقات تحت طبقات من أديمه. فكم هو مُكدَّس ومُطَبَّقٌ ومحشوٌ، ومحشورٌ ومُحْتَشِدٌ بفوضى وانتظام. مستعد أن يَنْسُلَ ريشاً من جلده، الديكِ، إلى ما لا نهاية. فما أسرع استنباتُ مواسم الريش الملون في جلده. ما أن تطير ريشة حتى تتبعها هبة من ريش. فالتبريري مُختَلِقُ أوراقٍ وريش، وأجنحةِ فراش وصواعقَ في آن. أليس هو ←الحاوي؛ كل خوفه ألا يسمح بمجيء الساحر في أي يوم، من أية جهة. وإذا ما استطاع الفوري أن ينشر الذهول مرة، سرعان ما يحول الحاوي لعبةَ الساحر إلى صَرْعة. تعود الطمأنينة إلى النفوس الهلعة. تنفرج أسارير الناس. تنطلق الضحكات. أما الساحر فيطوي عباءة السحر على ذاته وينقضي من حيثما أتى.

لا يمكن للفوري إلاّ أن يكون «خارجياً». يدفع بكل ما لديه من أسرار ونوايا ومشاريع إلى رؤوس شفاهه بالكلام، إلى نهاية قلمه بالكلمات، إلى رؤوس قدميه بالجري الرشيق على أديم كل شيء أملس. يكاد يكون الكتابةَ التي تنبجس خارجياً كما لو كانت تعاند مقاومة ما على الورق، ومن اللون الأبيض الجامد البارد. وحدها الكتابة تُفاجأ بتشكيلها قبل أن تدهمها النظرة القارئة. وهي بقدر ما تنسل خيطاً

متراقصاً متعرجاً بغير انتظام فإنها تتكون بين نَغْزَةِ الريشة وانبطاح الورقة. ثم لا تلبث حتى تمهد في ذات لحظة ولادتها. فمن يفاجىء الكتابة وهي في حال إنتاج دودتها السوداء على السفح الثلجي غير الصقيعي. لماذا الكتابة فورية، وليست الموسيقى فحسب هي الفورية التي تتلاشى ما أن تنبجس. الكتابة تترك أثراً. لكن فعل الكتابة نفسه فوري ومنقض مباشرة. المكتوب باق أما لحظة ولادة المكتوب فهي فورية تنقضي مع سر خالقها حال تحققها الغامض. وقد يصير المكتوب تبريراً طويلاً مسهباً لما لم ينزل له وجود قبل المكتوب، هذا الذي كان ـ سوف ـ يُكتب، وعندما تمت كتابته حلّت نهايته. في حين أن اللحن ينزل في عزفه، في تحقيقه. وينقضي بانقضاء حصة رنينه من الزمن الذي شَغَلَه تصويتُهُ. ماذا يتبقى من اللحني إلاّ استعادة أصفى ما فيه من الرنين، هذا التصادي الشجيّ غير الواثق من أية نبرةٍ صوتية فيه.

قد يشبه اللحنيُ الفوريَّ أو قد يقدم أولهما ترميزاً عن الثاني. لأن اللحني ما أن يصوّت حتى يصمت. إنه مندفع في موجة الرنين ليمسك بما لا يُمسك من آناته واهتزازاته. فهو فوري مهما جاء حصيلة إبداعيةٍ متمهلة ومتفنّنة. لكنه ذلك الفوريّ فاقد التسجيل دائماً حتى ولو طَبَعتْه أحدثُ الأسطوانات الكثيفة الليزرية. فالأسطوانة تعطي اللحن مكاناً معدنياً ليس له أبداً. لقد كتب عليه ألا يتسجل أو يصدر عن آلة، إلاّ وهي ذات طبيعة أو تركيب غريب عنه. الموسيقى هي الكائن الوحيد المكرس للتيه. والتيه فيه وحَوْله ليس دليلَ حريةٍ أو فجاجةِ تكوين. كما أن كل أصوات الأرض تموت في أقرب طبقة فضائية تحيط بها. كذلك فإن الانفجارات الكوكبية الهائلة التي تهز أقاصي الكون، لا تكاد تخترق أقرب طبقة هوائية من أديم الأرض. هنالك تصامم متبادل بين سكان الأرض وسكان الفضاء. وليس ذلك إلاّ لأن هناك تصالباً بين الأزمنة وتخارجاً بين مداراتها. فَوَقْتٌ على الأرض ليس هو أبداً من وقتٍ ما في السماء. لهذا فالموسيقى حدث إنساني خالص، وإن لم تحتكره أصوات البشر ولا آلاتهم الصادحة. إنها الكائن الفوري كله. والفورية ليست صفة للّحني ولا حالة، لكنها هي الإعلان عن الذات الذي ليس له موضوع ولا محمول.

فورية الموسيقى ليست هي فورية الفردية. الأولى حدث طبيعي وإن كان مبتدعاً كله. الثانية تكاد تؤول إلى كل ما يناهض الفعل الطبيعي. رغم أن الفرد لا وجود له إلاّ حيثما تنتصب قامته، ولا يمكن القول عنه إنه مسجل أو غير مسجل، ولا إنه مباشر أو غير مباشر، إلاّ أن قامته أو وجهه لا يعني أحدهما أو كلاهما معاً أنهما يقدمان الفرد. كلُّ ملامحه تنبىء عنه وتخفيه. وهو يتمتع بقوة النطق والغناء. يمكنه أن يقبع وراء جثمانه هادئاً أو متحركاً، متكلماً أو صامتاً، وحتى مغنياً. إذا فقد الحراك أو النطق عاد جثة. والجثة ليست بقاياه. بل بعض بقاياه. والمفقود من الفرد بعد موته لا يعادل غير الموجود من وجوده المادي وهو حي. فالمفقود من الفرد الحي

هو ما لم نعرفه فيه؛ ولعلّه ما كان ينتظره من ذاته، هو عينه. ليس المفقود ضد الفوري، بل هو ما قد يومىء إليه الفوريُّ نفسه دونه أن يُصَرِّفه، دون أن يحدد له اسماً أو وجهاً. الفوري ليس الفكرة الناقصة عن الكل. ذاك أنه ما قيمة الكل إن لم يستطع أن يَتَرَمَّزَهُ الفوري بطريقة ما. لا ينطبق على الفوري تصنيف الجزء أو الكل. إنه ما يعرضه كله، ويتبقى منه ما ليس معروضاً. لكن لولا المعروض من الفوري لما أمكن الحدس بما يمكنه أن يعرضه أكثر، ويعرضه مختلفاً. فالفوري يوحي أنه مفهوم زمني. لكنه في الواقع ليس له من الزمني إلاّ آنيته وراهنيته. إلاّ أنه ليس كل ما هو آنيّ فورياً. بل ربما كان معاكساً له. ذلك أن الفوري يقدم الآني كما لو كان هو الزمنُ كلُّه. لأنه يعزله دفعة واحدة من أبعاده الثلاثة. حتى الحاضر يفقد ضواحيه مع الفوري. بمعنى أن الحاضر التقليدي مفهوم نظري يقع بين ضاحيتيْ الماضي والمستقبل، في حين أن الفوري يفجّر الآنيّ ليجعله قادراً دائماً على أن يكون هو الحاضر وحده، دون مساعديْه: الماضي والمستقبل. فهو الزمن لا يمضي ماضياً، ولا يستقبل مستقبلاً.

لماذا؟ لأن الفوري استدعاء لفوري الماضي قبل أن يستحيل ماضياً، وانتظاراً لفوري المستقبل قبل أن يتلاشى الانتظار. لذلك لم يكن الفوري آنياً. فإن لقاء الحب لا يمكن وصفه بأي زمن. ولذلك تحدث الشعراء عن أبديته. لكن الفوري هو الأبدي المعيوش. كذلك ليس هو اختصار الوقت. بل الفوري هو إيقات الوقت، لأنه يخرجه عن توقيته. لا يجعله مَحْضَ ذاته على طريقة الصوفي، لكنه يصنعه مغايراً لذاته. لأن الوقت دائماً هو غير أوقاته جميعاً. لا يتبقى مهمشاً في تجريد الفضاء. ليس جمعاً لأوقات الأحياء أو الكائنات، قد يكون مجرد تصور مادي للرياضي؛ عندما يحدث الفوري تتحقق عملية إيقات للوقت مختلفة عن كلِ توقيت آخر. لا يعود الزمن يعرف نفسه في ومضة الفوري. تختفي ساعاته وأدواته ويفقد مصطلحُه نجوعَه التطبيقي على أي نص.

بهذا المعنى يمكن عزل النص أحياناً عن كاتبه وقارئه ـ ولكن ليس حسب أحد أكثر ترميزات البنيوية تسطيحاً. إذ حتى ينفلت النص من العملية الآلية التي تنتجه، حتى يخرج من أوقات الآخرين ويدخل ساعته الخاصة لا بد أن يكون فورياً. فوريته تلك شخصية لكنها لا تحمل إسماً. وفي حين تتعشق الجسد فإن الفكر لا يتنبه لها بل تدفعه إلى سواها، إلى ما يجعل الحياة أشد حيوية وجاذبية. هل يفترق الفوري إذاً عن ذاته، أو عن موضوعه. هل هناك مسمّى له، هذا الاسمُ الفوري. أم أنه مجرد خاصية قد تلتحق بسواها. الفوري كما هو مهاجِمٌ، ينفر من أية مقدمات. فيه تتحد البداية والنهاية. إنه الأول فيما يحدث وآخره. يستطيع الفوري أن يدعي أنه هو الحداثة، أو المايحدث نفسه. يتحد بحدوث الحادثة ويفترق عنها، لأنه هو الباقي بعد

زوالها. لكن بقاءه ليس اندراجاً طولانياً في الزمن الصراطي. يحفر الفوري في أرضه في الوقت الذي يتصاعد ويزدهر وينتشر. لهذا لا يقبل الفوري التحديد والامتداد، رغم أنه مكاني، لأنه المايحدث الذي يملأ حيزه تماماً. بينما غير المايحدث يتبعثر في الخلخلة.

قد توحي صورة الفوري بالكثافة والانتهاز والارتصاص على الذات. كما لو كان يصير كلّه دفعة واحدة. كما لو كان البدء الصاعق المنقضي حالاً. لا ينتظر الفوريُّ بعد البدء شيئاً حتى نفسه. يتمرد على ظروفه ويسخر ممن يحاول تطويقه. إنه كالمركز المولّد لمساحته من حوله. لا شيء يعنيه أو يضبطه خارجاً عن حركة توليده لما ليس بذاته، ولكنه متصل بها ومُنْتَزَع منها في آن. الفوري لا يقدم إلاّ فوريته على أنها مشهديته غير المنجزة تماماً. الفوري نقيض الكامل. ليس لأنه النقص، بل لأنه هو الماىحدث قبل وبعد التأريخ. لا يعني هذا أنه التاريخ أو التاريخانية. بل إنه يقع في تصالب مع كل هذه الحدود، ولا يقع في أي تصالب في آن. لأن الفوري هو ما لم يعقل نفسه بعد، فإنه يكون ما يكون. لكنه قد يسبق اصطلاحه، ويبقى متخارجاً معه. إن أقصى جهد للفكرة محاولةُ استعادة الفوري. لكنها سوف تبقى فكرةَ ذاتها مهما حاولت ترميزَ ما هو سواها. خاصة إذا كان هذا (السِوَىٰ) من نوع الفوري. فلا يتبقى إذاً إلاّ أن يوصف بكونه فوريٌّ ـ ذاتِه.

* * *

من الواضح أن الجمعانية حاولت أن تتجاوز أو تتجاهل، بقصد واع أو بدونه، هذا التعجيز في مواجهة الفرد، كفورية ذاته، فحاولت استيعابه عبر علاقة الكل. إذ إن هذه العلاقة تتجنب طرح الفرد بما هو كيان قائم بذاته. وبالتالي فإن الفرد يخرج من عزلته الطبيعية الفيزيولوجية، ليتأنسن وسط الكتلة. فالاكتفاء الذاتي يأتي في نهاية التاريخ، أو استكمال التأنيس؛ عندما تتحول الكتلة المتجانسة من مجموع الأفراد، إلى ← قوم يتألف من أنداد. فالندّ في العربية يقابل مفهوم الفرد الحداثوي، الذي هو مستقل ومُكْتَفٍ بذاته. وبالتالي تتحول صيغة الجماعة كـ كتلة، إلى الجماعة كـ قوم من الأفراد الأنداد. لكن هذا التحول الصعب هو الذي سجل مسيرة البحث عن الفرد. وعبر هذه المسيرة برزت المذاهب الفلسفية والعلوم الإنسانية لتمرحل التحولات، وتُفهم الانقطاعات والطفرات. وكان هم التوفيق بين ما يقدمه التاريخ من الظروف والأحوال المحيطة بالجماعات والأفراد، وبين النَمْذجة والأَمْثلة، كان هذا الهم يسجل ما يمكن دعوته بالتاريخ الموازي الذي تصنعه التبريرات مقابل تاريخ الحدث الإنساني والمجتمعي الفعلي. فالتبريري ينزل حالةً توسطية بين النموذج وكيان الفرد. لكن الحالة التوسطية لا تلبث حتى تحتل مكانيْ الطرفين اللذين تستقطبهما عى ضفتيْها. مما يفرض انحصاراً بالتعامل مع التبريري وحده. فيغور كيان الفرد من

جهة. ويتجوّى أفهومه من جهة أخرى. ويبقى التبريري وحده سيّد الساحة. يقدم لنا ذلك التاريخ/الموازي، بديلاً عن التاريخ /الآخر (ربما)، وغير المَرْويّ.

نبحث عن التبريري، فنلقاه يستوطن الجمعانية؛ يتخفى في غابتها. يستمد منها فكرة (الكل). يقدمها سنداً للفرد كلما استبدت به وحشة العلة، وغربة الاستثناء. لكن الجمعانية ليست هي النسيج العضواني (Organiste) الذي يشبك الأفراد كما لو كانوا خلايا عضوية في نسيج حي، تتبادل فيما بينها التغذية والحماية وتتبع إيقاع الانتظام العام للجسد المتكامل. إن الجمعانية تترك فراغات حقيقية بين كيانات الأفراد لتتيح لها أن تختار في حدود دنيا تماماً، إعادة الترابط فيما بينها، حسب تمحور ليس وحيدَ ساحته ولا هو ثابت الاتجاه دائماً. فالجمعانية الدينية مثلاً تُدخل جدل الحب والظلم، الكفر والإيمان، العدل والإحسان.. إلخ، بحيث يتوافر للفرد دائماً نوع الشخصية الأفهومية التي تمنحه تميزاً خاصاً به في مجتمع المؤمنين وأدعياء الإيمان والرافضين أو المحايدين. كل هذه الفئات تشكل إيقاعات متباينة في أي مجتمع ديني أو إيديولوجي. فهل يمكن القول إن الجمعانية قد تطرح تعدّدية في أشكال مفهوم الكل، وفي بناه الحركية، وتمظهراته التفصيلية، بالرغم من تجانسية التمفصل الرئيسي الذي يفرضه الاحتكام إلى المشروعية الدينية وحدها؟ ربما، لكنها تعددية زائفة، لأن جميع الفئات والطوائف إنما تتنازع على ادعاء مشروعية واحدة، وحقّ حَصْرِ تمثيلها من لَدُنْها فقط. ولذلك فإن تطور الدين الواحد إلى طوائف ومذاهب لا يغنيه، لا ينفتح على تعددية متصالحة بين أقطابها، وإنما تنخرط هذه التعددية في لعبة التصادي الاجتماعي الذي يبعث بأصداء مختلفة عن نشيد واحد، تغدو له تصويتات متباينة حسب أجواء الفراغات والانعطافات والزوايا التي تحددها أمكنة التشرذمات والتشظيات المتناثرة حول المحور الإيديولوجي الأصلي. فالصدى لا يأتي بالاختلاف، وليس بالمختلف في جو العلبة المغلقة التي يلجها المجموع المتماوج، ويتصادى مع نفسه بين جدرانها الصماء.

يُسَلِّمُ الدينُ (الجمعاني) عُدَّتَه الكاملة من الأفكار العلوية، والأوامر الإطلاقية، والشعائر التقديسية، يسلمها كاملة ودفعة واحدة إلى الأخلاق. بذلك يتم الانزياح من نسق الأفكار إلى نسق القيم. تحتل القيم قاعدة الإحالات وحدها. فتحتمي الفكرةُ العُلوية بآمرية القيمة الأخلاقية، التي بدورها تحجب مستوى الإقناع والبرهنة مبقيةً فقط على آلية الانصياع، التي تحصر الجدل في أساليبه، ممكناته وعقباته؛ وقد صارت لها تأويلات ومذاهبُ تداولٍ شتى ومتباينة. يفتقد السؤال الفكري خصوصية إحالته. ويهيم غريباً في ضواحي الممارسة التقويّة. هنالك سلالم لا تنتهي من تلك الألفاظ التابعة لقاموس الممارسة التَقَويّة، التي تصنف أفعال المؤمنين مقدماً. والأفراد عندما يسلكون، إنما يلتحقون بها. لا يتاح للفرد أن يحقق القيم التقوية، لأنها قائمة بذاتها.

وأفعال الفرد إنما تندرج في مستوى مناظر لمستواها، دون أن تتطابق معها. لأن الفعل (الإنساني) يظل ناقصاً بطبيعته. وتطارد الفرد دائماً هواجس الخوف من أن يُضبط فعلُه في درجات متدنية كثيراً أو قليلاً عن مرتبة القيم الكاملة. والشاهد على فعلته تلك إنما هو الفرد الآخر. فليست تلك المرتبيات من القيم قابلة لتقوم بوظيفة الأدوات التوسطية التي تنسج شبكة التواصل المجتمعي. لكن شهادة الآخر، لا تعفيه من أن يكون موضوعاً لشهادة آخر وآخر. حين يغدو الجميع شهوداً على الجميع لا بد أن ينأى الحَكَمُ عنهم جميعاً. ومن هنا فإن الإسلام كدين كان منطقياً مع نفسه عندما صَعَّد نظام الإحالات إلى ما هو فوق إرادات الأفراد جملة وتفصيلاً؛ فأقام الفصل بين المفارقة والمحايثة أنطولوجياً؛ ولكنه في الآن نفسه أعاد الاتصال بينهما أخلاقياً فحسب. إذ عندما يُعْزَى إلى الحَكَم كينونة مفارقة مختلفة، فإنه يتم إتباع ودعْمُ نظام الإحالات بمبدأ الضمانة العلوية الميتافيزيقية التي تكفي في حد ذاتها، حسب منطق التسليم بإرادة الواحد الخلاق، وتضمن عدم تسلسل الإحالات إلى ما لا نهاية، وانهيار نظامها (العقلاني). فالمبدأ الأخلاقي تتوقف إحالته النهائية عند حد المبدأ الميتافيزيقي نفسه. لكنه بالمقابل ينزل إلى العالم بسلاسل من القيم يتصل بعضها ببعض، بحيث لا يبرز فعل إنساني إلاّ وهو مُعَرَّضٌ لحكم القيمة ومُسْتَنِدٌ إلى قيمة. كأن الفعل في حد ذاته ليس سوى طارىء في مجرى الحدوث (الفاني) أصلاً ـ إنه من أرض الفناء. وهو مضطر إلى حماية القيمة الأخلاقية لِيُسْمَحَ له بالوقوف على أبواب الحَكَم، أو الحكومة الأخيرة: (الآخرة). هذا العالم الآخر الذي هو موطن الحق مقابل موطن الفساد؛ «والآخرة خيرٌ وأبقى». لذلك وحين نقول قيمة أخلاقية، فينبغي فَهْمُها على أنها هي وحدة العُمْلَة والتعامل، المستندة إلى رصيد الأوامر العليا الكليانية.

«الملأ الأعلى» مجتمع آخر، قد يكون مجتمع الآخرة، يقابل مجتمع الفانين، القابعين في القَعْر، في هذه.. الدنيا. فالأول أو الأعلى شاهد على الثاني. وهو في موقع الانتظار بالنسبة للآخر. ليس بينهما انفصال قاطع كما هو بين الخالق والمخلوق. بل إن الملأ الأعلى هو ما يمكن أن يبلغه أهلُ، أو بعض أهل الملأ (الأدنى). فرحلة الفناء موقتة. وصفة الفانين لأهل الدنيا كذلك صفة عابرة، وليست لاصقة. علاقة الترميز بين الدنيا والآخرة تحفظ دائماً مبدئية الكل، تجانس المعبر والغاية. فالفساد في الدنيا عام، لكنه ليس نهائياً. والكمال متاح للجميع. ودليله هو هذا المجتمع الموصوف بالملأ الأعلى. والعبور من أرض البلايا والخطايا إلى عالم الشهود، عالمِ الحقِ هو اختيار خلاصي، يحققه الفرد. ولكنه يشكل نقلةً من نسقٍ تراتبي مختل ـ بموجب حكم علوي قاطع ـ إلى نسق تراتبي آخر مكرس للكمال وحده. عندما (يُمنح) حق الاختيار لأهل الفناء والضلال، فإنه ينقلب إلى واجب، يبين عن آمر مطلق، سبق الواجب الكانطي بعصور طويلة، مع هذا الفارق الحاسم بين الآمِرَيْن، في أن الأول

يستند إلى مبدأ الفصل الذي لا رجعة فيه، بين المفارقة والمحايثة، وأن الثاني (الكانطي) يستند إلى العقل ذاته باعتباره يمتلك بداهة شمولية، تُحتّم على كل عاقل أن يفعل ما ينبغي له أن يفعله **كلُّ ـ عاقل ـ آخر**، تواجد في الموقف عينه. فالكليانية في المجتمع (المدني) كدائرة حصرٍ عددية، تُتَرْجَم إلى شمولية عقلانية، لا قيمة لها، أو بالأحرى لا صحة بداهةٍ لها دون تبريرها بالثانية.

فالفرد مثلما هو مقذوف به إلى عالم الفناء، كذلك هو مفروض عليه مبدأ الاختيار بأن يتقبل مصير الفناء، أو يختار البقاء. فإن اختار البقاء فلن يكون ذلك في الدنيا، وعالم الفساد. ولا بد له من النقلة إلى عالم الملأ الأعلى، حيث الكمال وحده هو السائد؛ ولا يمكن لمرشح الكمال أن يختار ما ليس سواه، ولا من هو عليه كائن بالفعل.

ومع ذلك، فإن أرض الفناء هي المقدّر لها وحدها أن تترجم كل جدلية الكليانيات والشموليات هذه إلى عملة القيم التي مهمتها الأصلية أن تترجم بدورها تفاصيل الأفعال وجزئيات الحياة اليومية للفرد والجماعة إلى أنظمة من الإحالات التراتبية، تتدخل في علاقات الجميع كوسائط لتبرير الجزئي بالكلي، والفردي والجمعاني. ولا شك ليس من المبالغة في شيء عندما تعتبر الأنتربولوجيا ـ مع **لوي دومون** بخاصة ـ أن حدَّ الحسم الحقيقي بين الجمعاني والفردي، هو انزياح العلاقة من الإنسان بالإنسان (عبر) **الإنسان**، إلى: الإنسان بالإنسان (عبر) **الأشياء**. فالتوسط بين الإنسان والإنسان يتم بالقيم المحتاجة دائماً إلى أنساق الإحالات، المحتاجة هي ذاتها إلى سلالم التراتبيات لتبرير التباين والاختلاف واستيعابه مقدماً ضمن أنظمة إسناد كليانية، تشكل المؤسسةُ الدينية أعلى حقباتها التاريخانية. بحيث إن كل نظام إسناد آخر جاء بعد الدين كان محتاجاً دائماً إلى إعادة إنتاج آلية الجدل بين الملأ الأعلى والملأ الأدنى، بين ثبات الكل وتغير الحادثات، بما فيها البشر أنفسهم. فالبشريّ كتوسط ووساطة بين البشري والآخر ينبغي أن يتم نقلُه إلى أي مقام ترميزي تخييلي شرْطَ أن يوازي الواقع جانبياً، وغالباً علوياً، ولكن دون أن يتحد به أبداً. وأفضل مقام يحتله الترميزي في تاريخ العقليات الاجتماعية هو الذي يزعم صلة له بالكل. فالغايات العلوية الخلاصية (الدين) والإيديولوجيا والمشروع الإصلاحي، تحتاج إلى أيقونة الكل لتطرح نماذجها المجتمعية المستقبلية، وتثير مخيلة الفئات والشعوب. ولم تستطع حتى الرأسمالية أن تسوّق فردانيتها إلاّ من خلال حالة جمعانية تربط بين **تحقق الذات الفردية ومستوى الرفاه العام بتوسط شعارات حقوق الإنسان**. وهي بنود ثلاثة في معادلة لا تُخفي اضطرابها الواضح إلاّ بمزيد من الإعلام المرآوي الذي تحدثنا عن تفرد سلطانه المضطرد، حتى يكاد يغدو السلطة الأولى في عالم اليوم.

ولعل البند الثاني، الرفاه العام، هو عامل التغيير الرئيسي في هذه المعادلة. إنه

يدخل دفعة واحدة العنصر الاقتصادي الذي يعيد تشكيل المجتمع من أفراد يتمايزون أولاً بما عندهم. وليس بما هم عليه وفيه، أي بحيازة الأشياء الطبيعية أو المصنوعة، أو التي يملكونها أو يمكنهم أن يتملكوا منها. فالفرد يحوز إذاً على شرطه الأساسي وهو الاستقلال الذاتي، بقدرته على الامتلاك، بحيث تبدو موارد عيشه خاضعة لإرادته، وليس لإرادة الآخرين. فهذا التعريف للفرد الحداثوي بكونه مستقلاً ومكتفياً، أو قائماً بذاته، لا يمكنه أن ينطبق إلاّ على المجتمع الذي حقق لأفراده إمكانية هذا التفرد والاستقلال، أي المجتمع الليبرالي المعاصر. وهذا هو بيت القصيد في كل النقاش الدائر اليوم حول الفوارق (الحقيقية) بين الجمعانية، والفردوية في الغرب.

بعد انزياح الاحتجاج الكبير الذي جسدته الماركسية ضد الليبرالية باعتبارها تعيد إنتاج الجمعانية على مستوى الطبقات، فإن التنظير لمفهوم الفرد المستقل المكتفي يجد نفسه مضطراً لإعادة التمعين في أرشيف الفكر الليبرالي، ومحاولة تجديده على ضوء المحصول الضخم الذي تجنيه الحداثة البعدية من تاريخ التحقيب المعرفي كما حدّد معالمه تراثُ المشروع الثقافي الغربي، في ذرواته الأخيرة بخاصة. فالأقنوم الطبقي يحاول احتواء كل مكونات التبريري، ويدفعها مرة واحدة إلى ذروة الوضوح والحدية، بتسميةٍ تشميليةٍ للتبريري عبر ملفوظة الاقتصاد، وحده. والأقنوم الطبقي هو الذي يكثف كل هذه المكونات (الاجتماعي، العضوي العنصري، التربوي، الثقافي والأخلاقي)، ويغرق الفرد في تشبيكها الذي لا خلاص منه إلا بانقسام الأقنوم الطبقي على نفسه، والعمل على تدمير ذاته. إذ لا عودة لانبثاقة الفرد إلاّ بإلغاء الطبقة نفسها. فالماركسية تتصيد في شبكة واحدة كل هذه العوامل التكوينية، وتقيم فيما بينها الصراع، من أجل أن تغدم خاصيتها التكوينية هذه عينها. أي أن (الصراع الطبقي) محكوم بهدف القضاء على علّته بالذات، وهي: الأقنوم الطبقي. فالهيغلية الماركسية لا تخرج عن طموح هيغل نفسه من حيث إن تطور التاريخ (أو الروح) ينبغي أن يوصل في النهاية إلى هدف استعادة الفرد لذاته، في حال من توازن وتناغم تام بين الداخل والخارج؛ حيث لا يُعرف الفرد إلاّ بذاته، دون حاجة إلى التبريري سواء كان ذا موقف انسلابي، أو توفيقي. فالمهم أن يزول التبريري كبديل عن الفردي، أو كمدخل إلى موضوعه: الفرد. لكن اتفاق الهدف بين الهيغلية الأصلية، والهيغلية المتمركسة، لا يعني تقارب المنهج ولا وحدة الطريق الذي يشقه، كما هو معلوم وشائع.

إن انهيار التجربة التي حملت اسم الماركسية يقدم أهم الحجج العملية الحسية لكل خطاب يستهدف تجديد المفهمة الليبرالية، على أطلال كل الأفكار والإيديولوجيات التي حاولت أن تُمَنهِجَ التقدم، وتبنيه على أسس تاريخية أو اجتماعية، وتضفي على هذه

المنهجيات حلل التحليل العلمي، وتمنحها أشكالاً من صياغة الحتميات والاضطرادات المتوقعة، والتنبؤات المستقبلية. هذا الخطاب المجدد للمفهمة الإمبريالية، لا يريحه فقط تداعي هذه الأبنية التنظيرية والأيديولوجية التي احتكرت مبدأ التقدم، ولكن يريد أن يقيم البرهان (الواقعي) على انتفاء التقدم أصلاً، وإرجاعه إلى مفهوم أكثر إجرائية هو الصراع. شرط ألاّ يغدو هذا المفهوم نفسه مطيةً لأية محاولة تعقيلية تضفي عليه من جديد ثمة معنى أو اتجاهاً. فالصراع آلية وحشية لا تُنتج إلاّ نفسَها. والتغيير الذي يطرأ على لوحة الصراع من عصر إلى آخر، ومن وضع مجتمعي أو انتروبولوجي إلى آخر، إنما يتناول أدوات هذا الصراع أو حوامله العضوية (البشر، كأفراد وطبقات ومجتمعات) أو أجهزته المادية (الاقتصاديات والعسكريات). لكن الخطاب الليبرالي الراهن لا يريد أن يتنازل عن استخدامه التقليدي لمبدأ التقدم الذي ينبغي إلصاقه ببعض مظاهر التغيير التي يجيء بها التاريخ فجأة أو صدفة، وذلك بعد أن يتم اختيار هذه المظاهر وملاءمتها مع شكل آخر من مفهمة التقدم. لذلك مثلاً سارعت المرآوية في تفسير سقوط الشيوعية كانتصار للقطب الآخر: الرأسمالية. فاعْتُبِر هذا السقوط، كحدث تغييري كبير، تقدماً نحو «نهاية التاريخ» أو بالأحرى إحلالاً لها، وتجسيداً لتحققها. لكن هذا النوع من مفهمة التقدم يمكن اعتباره إضافة لعنصر التبريري إلى الواقعي، أكثر منه استكشافاً معمقاً لحقيقة المايحدث. ذلك أن الليبرالي الحقيقي يستطيع أن يسترجع أطروحته الأصلية وهي أنه لا تغيير فعلي يقع في أرضية الواقع كقوانين ثابتة تعتمد مبدأ الصراع، من دون التغيير الجوهري. إذ يمكن القول أمام مشهد التجربة الماركسية التي تمثل أكبر محاولة للتغير وقعت منذ عصر الأديان، باعتماد الإيديولوجيا وحدها ـ لأنها تصطنع الظروف، تحطم هيكلة الواقع السابقة لتبني فوقها الهيكلة المتوافقة مع معاييرها الخاصة ـ يمكن القول أمام هذا المشهد، بحسب تبرير آخر يتبناه تجديدُ الخطاب الليبرالي، إن كل إصلاح ذي صبغة أيديولوجية يتناول النظام القائم، أو الأمر الواقع، سوف ينتهي إلى نتائج فاسدة أو معاكسة للأهداف المعلنة التي حملتها تلك الإيديولوجيا كشعارات. وبالتالي فإن كل الخطابات والبرامج التي حملها مشروع الإصلاح تبدو عاجزة عن إحداث التغيير المطلوب في الأمر الواقع (Statu quo). ثم تأتي اللحظة الثالثة من هذه الأطروحة، وهي التخلي جملة وتفصيلاً عن تلك الإيديولوجيا وعُدّتها الكاملة من الأفكار والبرامج والمشاريع.

ومع ذلك يمكن للمتشبثين بالإيديولوجيا المنقضية، أو ببعض معالمها الفكرية أو الإصلاحية، أن ينقضوا هذه الأطروحة الكامنة في أساس الخطاب الليبرالي. وكان النقض والدفاع يعتمدان دائماً وسيلة الفصل بين النظرية والممارسة. فالسؤال: أين الخطأ، يتوجه غالباً إلى (سوء التطبيق). فالمدافعون عن الإصلاح كإيديولوجيا يهمهم تبرئة الأسس (العقلانية) التي يقوم عليها بناء الإيديولوجيا. ومع ذلك لا تخلو

محاولات التبرئة هذه من تطعيم البناء الفكري وإدخال التعديلات عليه، تحت شعارات معروفة من مثل (إعادة القراءة) و(المراجعة) و(التأويل) و(إعادة الإنتاج)، وسواها من تقنيات تفكيرية، تجريدية، أو تنظيمية في الآن ذاته، ولا تزال تعمّ نصوصَ الخطابات الإصلاحية لدى كل تيار. ومع ذلك فإن هناك من يحاول ألا يتنازل عن تفاؤلية عقلانية دائماً؛ فيحاول توسيع نظرته ضاماً هذا المشهد بكل عناصره المتعارضة: يحكم على الكل من خلال مفهوم التراكم المعرفي/ التجريبي الذي في مجمله يرى أن التاريخ يحقق نُقلاته الكبرى بما يتجاوز كلاً من جبهة الإيديولوجيات السابقة المنهارة وأتباعها، وجبهة الإيديولوجيا ـ الأخرى، القادمة، والتي يمكن وصفها بالأساس، والمستندة باستمرار إلى حجة الأمر الواقع وثباته واستقراره.

لكنه على ضوء ما يقدمه مفهوم الجمعانية، كما نطوره هنا، فإنه يمكن نقل الإشكالية كلها إلى مستوى آخر من المفهمة. ذلك أن فشل التجارب الإصلاحية الإيديولوجية الكبرى، حسب مثال الاتحاد السوفياتي، إنما يمكن تفسيره بما يتجنب معاً تقاليد العرض والنقد بحسب التقسيم (الإيديولوجي جداً كذلك)، الذي يفصل ما بين النظرية و/الممارسة؛ فإن مجمل المايحدث تحت اسْم كيانٍ ـ هو الاتحاد السوفيتي ـ هو الذي سقط من مستوى النظرية /الممارسة معاً، إلى مستوى الشعبوية. وهذا بالضبط ما تعنيه صفة وقوع الشعبوية. فهي تنبىء عن إعادة الحالة الموصوفة إلى الحيادية، بحيث لا يتبقى ثمة مغزى لسؤال، أين الخطأ؟. والخروج إلى /أو السقوط في الحيادية يُبطل إمكانية طرح السؤال، بسبب من الافتقار إلى الموضوع الذي (يقبل) أن يتعرض لسؤال الخطأ والصواب. والشعبوية في حد ذاتها هي هذا التعجيز في التأطير العقلاني للموضوع، لا بسبب من فوريته وصيرورته المتوثبة حسب إيقاع اختلافي ـ كما في الحداثة البعدية ـ ولكن لسبب عكسي تماماً، وهو أنه موضوع غير صيروري أصلاً، ولا ـ يصير. يمكن تعليقه ـ فينومنولوجياً ـ خارج المفهمة. ويظل هناك.

تكاد الدلالة السياسية تستحوذ على تنصيص الشعبوية. ولذلك قد يُعَبَّرُ عنها بحالة استهلاك الإيديولوجيات أو انعدام أية آفاق أمام الإصلاحات حتى الطوبائيات منها. غير أنه عندما يعاد تنصيص الشعبوية، بحسب منطوق الجمعانية، فإنها تتلامح ثانية على ضفاف قابلة للتمعين المعرفي. وأول مستمسكات هذا التمعين عن علاقة الشعبوية بالجمعانية، هي أنه ليس ثمة إحالة متبادلة بين المنطوقين. فإن انفراط الاتحاد السوفييتي لا يردّ المجتمع إلى استبدادية القيصرية كنموذج جمعاني منقرض، من الإقطاع اللاهوتي والاقتصادي معاً؛ كما لا يرشحه إلى الالتحاق بالليبرالية والرأسمالية، ولكنه يغرقه في بحران الشعبوية المفتقرة حتى إلى أبسط تشكيلات الجمعانية. والشعبوية هذه ليست تصفية للنظام القديم، ولا تمهيداً لنظام قادم. إنها وضع خارج التحقيب

التاريخي والمعرفي معاً، ليس وفق منظور تفاضلي، وإنما بمعنى تخلُّف هذا الوضع كذلك عن إمكانية اندراجه تحت إيقاع التحقيب نفسه، وعجزه عن التأطر ضمن حقبة معينة منه وفق توصيفاتها المتعارف عليها.

بحسب هذه المفهمة فإن المايحدث لما بعدية الاتحاد السوفييتي المنحل هو استمرار لما كان عليه قبل هذه الانحلال؛ فالشعبوية ليست مقدمة أو نتيجة للانحلال. ولكنها هي التي من خلالها فحسب يمكن فهم كل هذا الذي حدث ويحدث من قَبلُ ومن بعدُ فيما يخص تاريخ التجربة المدعية للماركسية. منذ أن سقطت محاولة الإصلاح الأولى مع الانقلاب الفوقي الذي وقع على خروتشوف، وصعود بريجنيف الذي ليس بالستاليني ولا بالإصلاحي، لم يعد يمكن مناقشة المايحدث السوفييتي حسب أقنومة: النظرية/الممارسة، إذ دخلت التجربة (الثورية) في حقبة من انطفاء أية مؤشرات للنظرية، واستهلاك أية مستندات للممارسة. حدث تقليص هائل للأنطولوجي/المعرفي من صلب التجربة الكبيرة، ليتم انحصار المايحدث في المشهد السياسي وحده؛ وسادت عروض التبريري تحت ملفوظات السياسة والاقتصاد والاستراتيجيا. صار يقع كل شيء يومياً باسم أي شيء. غير أن الجديد في عودة المبادرة والسيادة إلى التبريري ليس في معاناته المضطردة، حالةً بعد حالة، لعجزه عن القطع والحسم، بل لكونه لم يعد يستطيع أن يرقى إلى صياغة إيديولوجيا، ولا أن يقنع ببث الاعتقاد مترافقاً مع الظن، ولا يقدر على التلبس بتشكيل متماسك أو صامد نسبياً. فتلك هي إذاً حقبة تتلعثم فيها عدة التبريري، ويتهالك على أدواته فنٌّ قاد غالباً الفكر الإنساني، وهو فنّ **صناعة الأوهام الجمعانية**، ليحلَّ مكانه كلَّ لحظة انتحارُ التبريري نفسه لعدم الحاجة إليه، عندما يصبح الموضوع الذي يُراد تبريره يملأ حيز الواقعي والوهمي في وقت واحد؛ كما هو الأمر تحت سلطان المرآوية الراهنة فلا تعود ثمة حاجة للتبريري كيما ينضاف إلى الواقعي والفوري ليخفف من واقعيته تلك، أو ليضفي عليها نقصاً أو كمالاً ليس فيها من الأصل. لكن سيطرة المرآوي جعلت تبديد التبريري يجهض انبثاقة الفوري الموعود والمنتظر في نهاية عصور التحقيب المعرفي، وعلى أطلال الإيديولوجيات المنهارة؛ فإن **حقوق الإنسان** التي سوف يكون الفرد الفوري ذروة استحقاقها التاريخي، وقد أوشكت أن تلمس حوافي هذا الاستحقاق، بعد أن استنفذت أوَاليةُ التبريري كلَّ إنتاجاتها التصنيمية، هذه الحقوق التي وعدت بالفرد الفوري الحر، هي التي تُستخدم من قبل المرآوية لفرض حال عجيبة، لم يسبق لها مثيل في قصة تلعيب الأدلجي ضد المعرفي. إنها حال الذين خسروا «بداية التاريخ» و«نهايته» معاً. ومع ذلك تُفرض عليهم المصادقة جماعياً على تحصيلهم لكامل حقوقهم، وفي تطابق شامل مع واقعهم!

تريد الليبرالية الجديدة أن تقول: إن لحظة «نهاية التاريخ» ليست هي لحظة لسقوط

الأدلوجي، ولسقوط أساسه الذي هو التبريري، بل هي لحظة لرفع غطاء التاريخ كلياً عن الواقع، كما تركه في بدايته. كما لو أن الصيرورة عادت إلى نقطة الصفر. فتقبل بإلغاء نفسها، ومسْح إنتاجاتها من سجل الدلالة والثقافة. «ما قبل التاريخ» يعود هو نفسه: ما بعد التاريخ. والمسافة بينهما ترجع إلى عدم مسافيةٍ إطلاقاً. مع فارق وحيد وهو أن «ما قبل التاريخ» قد جرت العادة في فهم حقبته من خلال ما أتى بعده، أي من خلال صيرورة التاريخ نفسه. في حين أن «ما بعد التاريخ» لن تكون بعده أية صيرورة، ليمكن فهمُه على ضوئها. فهل هذا إيذان بتوقيف العقل عن ممارسة فهمه لمعطيات المايحدث حوله. أليس كل هذا النوع من التنظير الذي يحكم تطور الواقع بحسب مفهوم معين عن الصيرورة والتاريخ، هو وحده الذي يغلق دارة صيرورته على ذاته. إنه في أحسن الظروف يقدم قراءة معينة للتاريخ بمعناه الشامل، يقسره على الانحصار في نوع معين من التأريخ، قد يتطابق داخلياً مع منطقه بحسب افتراضاته الخاصة فتكون له بداية وتحقيب ونهاية. لكن ليس معنى ذلك أن التاريخ قد تم اختزاله إلى مثل هذه المنظومة من الأفكار ـ الافتراضات، أي إلى نوع من تأريخ معين.

والحقيقة، ينبغي القول إن الأسس الميتافيزيقية التي اعتمدها الخطاب الليبرالي منذ هوبز كانت سلفاً ضد مفهوم للتاريخ سوف يطوره هيغل، ويغدو إحدى بدهيات فكر الحداثة. فما أن يقرر هوبز أن «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» حتى يستند إلى زعم ضمني وهو أنه يصف واقعاً قائماً. ثم يُتبعه باستنتاج ثابت، أن هذا الواقع ليس مرشحاً للتغيير. فالصراع هو جوهر العلاقات البشرية. أما التغيير الوحيد المقبول، فهو الذي يتناول أدوات وصيغ هذا الصراع. وبالتالي لا يتبقى للفيلسوف أو لأي فكر اجتماعي سوى دراسة أفضل الصيغ الممكنة لتوجيه الصراع عبر الأبنية القانونية الخالصة التي يمكن أن تعكس توازنات القوى القارّة. ولقد عثرت الفلسفة الأنغلوسكسونية دائماً على المبادىء الرئيسة التي تحكم توازنات القوى هذه، وهي ترجع إلى المفهوم العام عن المنفعة؛ وتُحدد واقعياً واجتماعياً بالملكية، التي سوف تتطور من شكل الملكية العقارية إلى السيطرة على وسائل الإنتاج في مراحل الصناعة الأولى إلى أحدث أجهزة السيطرة في حقبة المجتمع ما بعد الصناعي المعاصر: الميديولوجيا.

«نظرية العدالة» بين الإنسان والمواطن

لقد خُيّل للفكر، في ظل الحداثة البعدية، أن عهد الجدل العقيم حول الثابت والمتحول قد انتهى إلى غير رجعة. ولكن يبدو أننا نقف جميعاً اليوم على عتبة فلسفة سياسية محتاجة من جديد إلى إحياء المفهمة التي تعيدنا، من حيث إننا نعي أو لا نعي، إلى الأفلاطونية، عبر هيغلية مجتزأة، وربما محرّفة كذلك. نحن لا نشير هنا إلى مفكر الموضة الليبرالية المستحدثة، فرانسيس فوكوياما، لكننا نعود إلى أحد عمالقة البراغماتية الأميركية الراهنة وهو جون راولز (Rawls). فهو، وعلى طريقة الفصل بين الجوهر الميتافيزيقي الثابت، والعرض المتحول، يفصل داخل مفهوم العدالة ذاتها، بينها كعدالة خالصة، وبين كونها تعني ← الإنصاف (Justice équité) الذي هو الوجه العملي لها[1]. هناك نظرية للعدالة تنعكس عبر الإنصاف، كمفهوم عملي. كما لو أن الإنصاف يأخذ على عاتقه ترجمة العدالة عبر مؤسسات توصف بكونها هي مؤسسات المجتمع المدني عادة. فإن راولز يريد أن يجمع بين الحدسية، أو نظرية الأخلاق المبنية على مفهوم استقلالية الشخص الإنساني، كما عند كانط، باعتبار أن الإحساس بالعدالة يؤسس مبدأ هذا المفهوم، وبالتالي يدعم نظرية الأخلاق التي سوف ترتكز على فكرة العقد، وبين فكرة العقد هذه بالذات. فلو لم يقم وعيٌ للفرد باستقلاليته ـ بكونه حراً في ذاته، غاية لذاته ولا يقبل إلاّ أن يُعامل من قبل الآخرين إلاّ على هذا الأساس، لأنه يعاملهم أصلاً على هذا الأساس نفسه ـ لو لم يقم هذا الوعي الذي يسميه كانط شكلانية الأمر المطلق الأخلاقي، لما أمكن إشادة (العقد الاجتماعي) بين هذه الذوات الحرة، من أجل تنظيم حدود حرية لكل فرد عندما تبدأ حرية كل آخر. فالحدسية هذه هي التي يمكن إعادتها إلى فكرة الاعتراف الذاتي التي تجسد غائية التراتبية الثلاثية (الطبيعانية أو = الفطرية) للنفس الإنسانية حسب النظرية الأفلاطونية. هذه النفس هي جوهر أو ماهية تتحقق عندما يتم الانسجام والتآلف بين مكونات هذه التراتبية الصورية أي بين العقل والقلب وما تحته (أي البطن). فالمراتب الثلاثة تنحلّ في الواقع إلى مرتبتين هما العقل كمركز للوعي أو للمعرفة، وما دونه من قلب وبطن

معاً، باعتبارهما معاً مركز الانفعالات. والقلب هو مستوى أرفع للعواطف السامية، والبطن هو مركز الغرائز الضرورية لحفظ الفرد والنوع (التغذية: شهوات الطعام. والجنس لبقاء النوع الإنساني). فالماهية منقسمة على نفسها كأمر واقع. لذلك لا يمكنها أن تحقق وحدتها إلاّ بإعادة الانسجام ما بين قواها الثلاثية أو الثنائية بالأحرى. هذا الانسجام يتطلب تحقيق الذات بما يفرض اعتراف الآخر بها. فإن إعادة التوازن بين العقل (اللوغوس) والتيموس (Thimos) ـ أي مركز الانفعالات والشهوات معاً ـ يرفع مستوى تحقق الذات من النموذج العنفي (الحيواني والشهواني) إلى نموذج العقلاني. وهذا الانسجام في ماهية الفرد كذات، سوف تناظره تراتبية المجتمع ما بين طبقاته الثلاث: الحكماء (الحكّام)، العسكر (تجسيد فضيلة الشجاعة) والصناع (تجسيد فضيلة العمل). فالفكر الماهوي إذاً هو فكر الانسجام والتوازن. وبالتالي فإن الجموح والجنوح في سلوك الفرد كفيل أن يقومه العقل، بفرض الأخلاق على اندفاعية التيموس. والخلل الاجتماعي يعود أمر تصحيحه إلى علم السياسة الذي هو تطبيق عملي لميتافيزيقا الماهية على السلوك الاجتماعي، بما ينتج حقيقة الأخلاق، وذلك عن طريق تحقيق العدالة، أو هذا التوازن بين طبقات الجوهر الواحد[2].

لا يمكن لأقنوم المجتمع المدني الحديث، أن يذهب بعيداً عن التأسيس الأفلاطوني. فإن مثالية الدعوة إلى تحقق الانسجام في ماهية النفس الإنسانية، مع ما يناظرها من إحقاق نظام العدالة في المجتمع، تظل تؤلف المحرك الخفي لكل فكر غائي لا يعلن عن صفته تلك أو يلمح لها عن بعد.

وفي حين أن الكانطية الألمانية والنفعية الأنغلوسكسونية تقاسمتا دائماً حقل التأمل النظري المحكوم سراً أو علناً بالغائية العملية من أخلاق وسياسة واجتماع، فإن هناك قاسماً مشتركاً بين التيارين الكبيرين لا يبوحان به. وهو أن كلاً منهما ينزع إلى إعادة تأسيس نوع من ← الفكر الفوري. إذ كلاً منهما يريد أن يقدم برهنته أو محاجّته الخاصة كما لو كانت عرضاً وتوضيحاً لحدسية ما، تظل بعيدة عن المفهمة المباشرة، لكنها يُطلب منها في الآن ذاته، أن تؤسس فكر الفورية عينه. وهذه الفورية تتخطى مصطلح الافتراضات التي تأتي في مقدمة العلم، كما لا تشترك في بناء المفهوم الماورائي للدلالة. فالشكلانية الكانطية لا تبرهن على وجود الأمر الأخلاقي المطلق، لكنها تفترض هذا الوجود مسبقاً، ثم تتابع الكشف عن آليات تحققه. كذلك فإن التجريبية بأصلها في النفعية، وفرعها في البراغماتية، تقدم الواقعيةَ كفورية مباشرة تخدم المفهمة الدلالية لكل عروضها، دون التورط بتقديم عرضها الخاص. أخيراً حان الوقت للانزياح من لعبة الازدواجيات التي تعكّر عرض الفورية بكل الماورائيات التي حفل بها تاريخ الميتافيزيقا الغربية. لكن عودة الليبرالية سوف تجدد أشكال هذه اللعبة، وإن اختلف العرض والمصطلح. بالمقابل سوف نتشبث بحرية المقاربة. نبدأ باختيار المسرح المفهومي، ولعبة الأقانيم الأقدم منذ بداية العالم.

لو أعدنا الآن جلاء المشهدية الأخيرة التي تبنيها عبارة المقدس/الدنيوي، على أساس كل خلفيات التمعينات التي أوردتها أركيولوجيا مفهومية اقترنت تداولياً بالميثولوجيا وتاريخ الدين، وتحقيبات الأدلجة، وصولاً أخيراً إلى السؤال الفلسفي المتشبث بأقنوم الحداثة، وجدنا بكل بساطة أن هناك علمين، يتجدد طرحهما دائماً، ويتنازعان هذه المشهدية: الأخلاق والاقتصاد. فالأخلاق علم قديم عريق. يغط تحت موجات فكروية وحدثوية، ثم يرفع رأسه بين منعطف وآخر، ليشكل حوله مفهوم المنعطف. أما الاقتصاد، فإنه منذ آدم سميث وماركس، لم يعد يمكن التفكر في المعطى الحداثوي خارج البحث عن إطاره، وأحياناً أخرى عن جوهره بالذات، دون الاستعانة بالدال الاقتصادي، مهما كانت صلافته و(رَيْضَتُه). والتوفيق بين الأخلاقي والاقتصادي أسس ثقافة التبرير الحديثة. وتحت هيمنة ثقافة التبرير تسجلت جهود فلسفية وحضارية وتاريخية كبرى. وكان التبرير يعني دائماً بالنسبة لعبارة معطاة، انزياحَ تناصٍّ ما من حيّز نصّها الأصلي، بحيث يغدو هو المقروء، وإن بحروف النص. تصبح العبارةُ غريبةً في جسدها الخاص، لكن دون أن يتاح لها إعلان غربتها تلك. من جهة أولى فقد كان تاريخ الأخلاقي انزاح منذ البدء إلى النص الأسطوري ثم إلى النص الديني وصولاً إلى الإيديولوجي، وفي كل مرة كان يفقد نفسه كنص، ليعود فيلقى نفسه عبر تناص الآخر. هذا يدل بكل وضوح أن الأخلاقي لم يستطع، في شتى مراحل ممارسته (كسياسة خاصة) العثور في ذاته وحدها على ما يؤسسه كأخلاقي، وليس كأخلاقوي، أي قائم بذاته ومستقل: (كانط). ومن جهة ثانية، فقد قطع الاقتصادي رحلة تبدو مناقضة في جوهرها لمعاناة الأخلاقي. إذ إنه بدأ في الإعلان عن نفسه منذ الخطوة الأولى، وكأنه الأقنوم الذي لا يحتاج إلى سواه، وذلك من أجل تبرير ذاته في عين ذاته، وعين الآخرين. إنه يقدم علمه باعتباره يملك وحدَه أداة الحسم في كل الأقوال والعبارات الأخرى التي تصوغها العلوم الإنسانوية. فكيف وهو من يحسم في سواه، لا يكون حاسماً في نصّه الخاص، في سجله الذاتي.

«الآداب العامة» La déontologie اصطفّت جميعها إلى جانب الأخلاق. والليبرالية وحدها اصطفت إلى جانب الاقتصاد، بوضوح متفاوت. ولقد شهدنا هزيمة عظمى للأخلاق في انهيار أعلى أشكال الإيديولوجيا. ونحن مدعوون، شئنا أم أبينا، إلى أن نشهد له أو عليه، أن نشهد انتصار الاقتصاد. لكن المشكلة أن الليبرالية لا تريد أن تعترف بأنها منتصرة بالتبعية لنصر الاقتصاد. ولذلك تتنطع الليبرالية تحت تسميتها بالعصرية، ليس إلى احتكار انتصار الاقتصاد لصالح تجديد مفاهيمها فحسب، ولكنها تميل إلى إعادة اجتياح ساحة الأخلاق عينها، التي منيت بأعلى هزائم الإيديولوجيا، من أجل تحقيق هدف آخر أخطر وأهم من مجرد تأمل هزيمة الخصم. إنه هدف استلاب الخصم كلَّ بضاعته الأصلية التي فشل في الدفاع عنها: العدالة.

إذا كانت الأخلاق هي محبة العدالة، فإن الليبرالية الجديدة تدعي انتصاراً للعدالة بما يتعدى كل أركيولوجيتها المرتبطة بالمفهمة الأخلاقية، وتراثها التاريخي. فهي لا تريد إقامة أنظمة تقديسية تبرز تجاوز مؤسسة الظلم، المؤصَّل حيوياً ومَدَنوياً، وفرض ما يسمى بعدالة التوزيع، مقابل إشادة أنظمة للتضحية تبرّر أثمانها الغالية، في حين لا يبررها في ذاتها أي ثمن مهما غلا وعلا. الليبرالية الجديدة تقتنص، تستلب العدالة من أمها التاريخية: الأخلاق، المشهورة بالعجز والضعف وفق مسلسل الهزائم المعلن المعروف. تنتزع العدالة، ربما لأول مرة في تاريخ المفهمة الأخلاقية، من صميم عرش القداسة الذي تحتله التضحية، منذ تأسيس العالم. كل الموازنات المؤسطِرة، والمقدسِنة، والمؤدلِجة، التي قامت وتقوم بين العدالة والتضحية، كأقنومين للعالم وما فوق العالم، تلقى اختبارها المحتوم في لحظة الحداثة البعدية، في تمام تاريخ للغرينة لا يعرف بعد كيف يثبت هويته، ويدافع عما قد يكون نصره الحاسم. هنا يأتي دور الليبرالية الجديدة: فهي التي تندفع إلى مقدمة الصفوف، لتختطف نصر الآخر، وتحتكره لسجلها، كما لو كان ثمرة لجهادها الخاص: لصلاحتها المنطقية، وأحقيتها المعيارية في آن معاً[3].

ما ينبغي تمعينه هنا تماماً، هو أن ما يتأسس كسقوط لفعالية التبرير، كنظام أنظمة معرفية شمولي، بسقوط ما أنتجته من أبنية المقدس، بشطريه: الغيبي والدنيوي، ويعتبر في حد ذاته تجوهراً للفرد بما هو فرد، وتعرية للأخلاقي الخالص، من كل أخلا ـ قوي بالتبرير والتناص؛ هذا الما ـ يتأسَّس، يجري اقتلاعه من موقعيته، وتجبيره، وتذييله لحساب سجل وتنصيص آخر يطلب ← تضحيته نهائياً، ولكن هذه المرة بدون كل تراث الأزمة التضحوية، وأساليبها في التحوير والتحويل (المعرفية/ الأنطولوجية، والتحلينفسية/الأنتروبولوجية) التي أشرنا إلى بعض ترسيماتها فيما سبق. فالليبرالية الجديدة تستنتج مما يحدث للتبريري من تهلهل وانفساخ في خطاباته وصولاً إلى تعجيز التبريري عينه كأقنوم ذاته، تستنتج من ذلك أولاً، أنه لا يمكن **عقلنة التضحية**. لكن ليس معنى ذلك امتناع العدالة. بل إن البديل عن محاولات عقلنة التضحية بأية أنظمة معرفية أو معيارية أو قانونية، إنما هو بكلمة واحدة، القبول بها. وحين يقع هذا القبول فإنه ينبغي انتزاع اسم التضحية عينه من داله الأصلي الذي هو العنف، بدون أي لُبْس أو تحريف لمشهديته. فهل يؤدي هذا الإقرار إلى التسليم بالعنف. جواب الليبرالي المجدد على طريقة راولز خاصة، هو كلا بالطبع! والوصفة التي قدمها هي الآتية: بديلاً عن ادعاء عقلنة العنف بتسميته تضحيةً وتحويله، فإنه لا يتبقى سوى: **إدارة التضحية**. بديلاً عن ← **العدالة**، كمفهوم أخلاقوي خالص، فإنه ينبغي تحويلها إلى إجراء عملياني. فتسمى عندئذٍ إنصافاً. ينتفي أصلها في الشرعية، لتغدو مشروعية، أي مسألةً تتعلق بالتقعيد المدني، بالقانون في المحصلة ليس إلا[4].

ما هو الفارق بين عقلنة العنف كتضحية، وبين إدارته تحت سلطة القوننة. في الحالة الثانية قد تفوز العدالة بدنيويتها خالصة بدون أية شائبة. ولكن كيف يمكن دعم الرهان على أن ما ينفذه القانون باسمها كإنصاف هو حقاً وضع العدالة كإنجاز عملياني. بكلمة أخرى فإن الراولزية استنجدت بمفهوم الأدبيات **La déontologie** لتعوض عن الفراغ من الأخلاقي بالمعنى الكانطي، لكن هذا الاستنجاد بقي ضمنياً، وأشبه بالمصادرة على المطلوب، ودون أن يكون هو موضوع البرهنة فقد صار في أساس مسلماتها. ولو تقصينا الدال الحقيقي لمصطلح (الأدبيات) هنا، وجدنا أنه يشكل تقهقراً معرفياً إلى حال الطبيعة الأولى الخام، أي إلى ما وراء فلسفة العقد الاجتماعي؛ وإلى ما يماثل فكرة فطرية الميل الأخلاقي عند الإنسان كقطب آخر يقع على ذات المستوى من ثنائية المفاضلة التقليدية: الإنسان ذئبٌ للإنسان، أم أخ للإنسان. هوبز أو ما يضاده على ذات المستوى من القول بأولوية الطبيعة. لكن راولز لا يثير مشكلة الأخلاق وأصلها، بل يفترضها قائمة وفاعلة وقادرة على رعاية وليدتها الشرعية: العدالة كإنصاف، كما لو كان (العقل العملي) جهازاً واقعياً حقاً، ويعمل تلقائياً، دون حاجة إلى الاشتغال على مفهمته. فهو إذاً لا يعود ـ إلى ـ كانط، لكنه ينطلق منه كمرحلة منطقية تالية عليه. يُعفي نفسه من عناء البرهان النظري كلَّ ما هو مطلوبٌ منه أن يفعله؛ كأن يقيم الانسجام الأخلاقي بين الفرد والجماعة، وبين الجماعة ومثلها الإنسانية. لقد التجأ راولز إلى مفهوم الإنصاف، ليضع العدالة مباشرة وسط صيرورة الفعل. وهناك كذلك يبدو افتراقُ مشروعه عن تراث المذهب النفعي الذي يسود الفكر الفلسفي الأنغلوسكسوني عامة. فهو يضع حداً لكل جدل الرغبة/ التضحية الذي تشتغل عليه حسابات النفعية من أجل التوفيق بين الرغبة (اللذة) والمنفعة على صعيد السلوك الفردي، وفي نقلته الصعبة إلى الصعيد الجماعي. يمنع بذلك كل هذا الجانب الغامض من (الطبيعة الفطرية) للإنسان، التي يُعبر عنها بالهوى، والنزوع الاعتباطي، أو النُزاء، من أن يكون له تدخل (عقلاني) مقبول، في تقرير حساب الأفضليات. فالأفضليات (المنافع) مقودة بما يمكن أن ينجم عن انسجامها من استحقاق للإنصاف العام الفردي في آن، أي أنها متوجهة بالغايات، وليست محكومة بأصولها في الطبيعة الفردية، من مثل الأهواء والنزوات. فإن استحقاق الإنصاف يحل مكان إرواء اللذات. وبحسب وجهة النظر هذه فإن راولز لا يشرع مذهباً أخلاقياً جديداً في وجه تراث النفعية الكلاسيكية على حد ادعائه، بل يقدم تحليلاً جديداً، أو بالأحرى تبريراً أكثر غائية لمنطق النفعيات عينه. إنه يعكس حركة المفهمة السائدة منذ أيام بَنتام في التيار النفعي. فبدلاً من المضي من مرحلة الرغبة إلى مرحلة المنفعة، فإنه يضع افتراض الغاية (الأخلاقية) ما بعد المنفعة، ثم العودة منها إلى تبرير المنفعة ذاتها[5]. بمعنى آخر فإن راولز يوجه التضحية هذه المرة

إلى القاعدة الحيوية للفرد، يأمرها بالانسحاب والاستغياب من دائرة الصراع التقليدية. فإن تحييد النزاء (الفردي) يجعل استتباع المنافع الخاصة لمنطق المصلحة العامة أسهل. يغدو استحقاقُ الفرد لحصة مقررة من هذه المصلحة العامة، معترفاً له بها من قبل الشخصية الجماعية، وأقربَ إلى تفعيل العدالة كإنصاف عملياني؛ يُراد لهذا النوع من الاستحقاق أن يعوّض الفرد عن حاجة الارتواء من الرغائب والنزوات التي تشحنها طبيعته الحيوية، بتوترها واضطرابها. غير أن السؤال يبقى مع ذلك قائماً: هل إن استغياب القاعدة الحيوية للفرد، لا يشكل تغييباً فعلياً للفرد، كحقيقة حية مستقلة. وما قيمة أي حساب للتوازنات بين المنافع العامة والخاصة، إن كان الأساس الحيوي لما يشكل دالَّ الفرد الخاص قد جرى منع معياريته. وإن لم يجر حذف واقعيته، المستحيل.

ولما كان مفهوم العام ليس تاماً دائماً من حيث الكمية، فلا مناص من العودة إلى المبدأ الأساسي للنفعية الذي يعبر عنه عادة بالأكثرية أو العدد الأكبر من الأفراد. فهناك دائماً عدد آخر، هو الأقل أو الأقلية، التي تقبل أن يُضحّى بها. لكن راولز من أجل أن يرفع تلك الحواجز التقليدية التي كانت النفعية تشكو منها، كلما حاولت إقامة مذهبها المتماسك، والتي تعيق العبور السهل بين الفردي والجماعي، لم يكتفِ فقط بتضحية الأقلية، بل دعا صراحة إلى تضحية الأساس الحيوي لكل من الأكثرية والأقلية، ألا وهو الفرد نفسه. بذلك تتراجع الكانطية (الأدبياتية) على طريقة راولز، إلى معسكر أكثر الفئات الفكرية محافظة، لا تختلف عن أخلاقويات التدين أو الأدلجة السياسية.

ولعل اعتراض داڤيد هيوم على النفعية الكلاسيكية، من بنتام إلى جون ستيوارت ميل، يصح كذلك بالنسبة للمجدِّد الأخلاقوي راولز، والذي يمكن إيجازه بعبارته الشهيرة التالية: «إذا كان موضوع رغباتي، هو لذتي، وإذا كان موضوع كل ما أنفر منه هو ما يثير ألمي، فكيف ندرك أن المعنى الأخلاقي، الذي يوحي إليّ باتباع المنفعة العامة، وليس هو مصلحتي الخاصة، هو الذي يؤلف جزءاً من طبيعتي؟»[6] فالنفعية تجهر بوضوح بالأساس الحيوي للأخلاق. وهي تحاول التوفيق بين (لا أخلاقية) هذا الأساس، أو حياديته على الأقل، وبين السلوك الأخلاقي داخل المجتمع. والطريق الذي يصل بين هذين المتغايرين، أو النقيضين، هو إشادة نظام المنافع. فالأخلاقي نفسه ليس مصدراً معترفاً به للأخلاقي. وإنما يأتي كمحصلة توازن دقيق للحاجات الحيوية والمنافع التي ينبغي أن تقوم على أساس التوفيق بين مصالح الأفراد والجماعة في وقت واحد. بمعنى أن الأخلاقي ليس في ذاته دافعاً كافياً لإشادة صرح القيم ما فوق (وقاحة) المنافع. ولقد أرادت المذاهب النفعية أن تحمي جرأتها بادعاء تبرير الواقعية. ولكنها مع ذلك ظلت تشكو من صعوبة التوفيق، ولهذا تبارى فلاسفتها

دائماً بطرح أشكال من الحلول التوفيقية. تراوحت دائماً بين ميل إلى أحد القطبين، الحيوي أو النفعي أكثر من الآخر. لكن المغايرة بين الأخلاقي وأصله اللاأخلاقي أو الحيادي، ظلت سِمَةَ الضعف الرئيسية في هذه المذاهب. ولم يكن ادعاء الواقعية ـ حتى عندما اكتسب أعلى أشكاله في التماسك الفلسفي على يد البراغماتية ـ قادراً على سد الفراغ الذي يخلّفه أيُّ نظام أخلاقي لا يستمد سلطته الروحية أولاً من شيء اسمه قداسة القيم. ومعنى القداسة هنا هو ألاّ تُفسر القيمةَ إلاّ القيمةُ وحدها. وعلى ضوء هذه الحقيقة يجب أن يُفهم كل الجهد الذي يحاول أن يبذله تيار أنغلوسكسوني/ أميركي آخر، يسعى إلى التوفيق ولكن بطريقة أخرى تصل إلى حد التضحية بأحد قطبي المغايرة صراحة. فإن **جون راولز** يعلن بكل وضوح عن عزمه في الخروج على تيار النفعية السائدة في ثقافته الأنغلوسكسونية. ويصرح أنه يريد أن يستأنف خط التراث الذي سار عليه (لوك) ـ حسب رأيه ـ وروسو وكانط. غير أنه يودّ أن يقدم برهنة جديدة تميزه حتى عن كانط. فمن المعروف أن البحث عن أصل أخلاقي للأخلاق، كما أراد كانط، قد دفعه إلى افتراض البناء المنطقي القبلي، الشهير، الذي جعله بنية **العقل النظري**. وقد اعتبر أن هذا البناء يقدم الدعم العقلي/الأنطولوجي لقيام وازع أخلاقي متعال/ محايث في آن. لكن راولز بالمقابل لا يستطيع أن يرجع إلى مثل هذه الافتراضات الكانطية ذات المطمح العقلاني المطلق، التي تنأى به كثيراً عن جذور التقاليد الواقعية لليبرالية كما يفهمها. فبحث عن صيغة قائمة في أرضية كل سلوك عام في مجتمع متمدين (يمت إلى الغرب طبعاً)، تتحدد بما يسميه راولز نفسه بالأسس القاعدية، التي مهمتها أن ترعى حدوداً معينة للمساواة بين الناس، تبرز قيام البناء الاجتماعي. فلا حاجة إذاً للانطلاق من تصورِ حالٍ من الطبيعة الأولية كما فعل روسو أو سواه. بل لقد أصبح لدى الحضارة بناء اجتماعي قانوني وثابت، يمكن اعتباره بديلاً عن هذه الطبيعة الأولية المتصورة. وإن أي تحليل موضوعي لها يكشف في أعماقها عن بنية تعاقدية ما، هي في حال التطبيق والتنفيذ العملي، وتقود حياة الناس وتصرفاتهم.

فالعدالة ليست مفهوماً مجرداً، ولكنها واقع يومي إجرائي، يمارسه (المجتمع المدني) ضمن حدود وظروف وأنماط عملية مختلفة. وهي إذا كانت تختلط بأشياء كثيرة خلال الممارسة العمومية من مثل الأهواء والمصالح الفردية والفئوية المتضاربة، ويشوبها الكثير من الأزمات التضحوية، إلاّ أن ثمة أولوية للأخلاقي على النفعي في هذه الأرضية عينها. كل ذلك لأن ثمة شخصاً أخلاقوياً يحكّم إرادته في الاختيار بين المصالح والقيم، ويحدد أهداف سلوكه، وينتظر من الآخرين مشاركته في صنع النظام العام. فهذا **الفرد العاقل**، هو الفرد الأخلاقي في الوقت ذاته. إنه لا يجد القيم مزروعة فطرياً في طبيعته، ولا يكتشفها في وعيه بفضل فعل معرفي على طريقة كانط. لكنه

هو الذي يختارها، ويجعلها مقاصدَه، ويسعى إلى رعايتها في سلوكه الشخصي؛ كما يتوقع من الآخرين أن ينهجوا منهجه ذاك. وبذلك يقوم المجتمع المتساوي في فرص الوعي، وممارسة المصالح وفق غايات، من القيم المرعية، أو المستهدفة. ذلك هو ما يعنيه مفهوم العدالة الإجرائية، عندما تتحول إلى إنصاف عام. غير أن ذلك لا يعني وجود القيم باستقلال عن الشخصي الأخلاقي. فإذا كان هو الذي يختارها، فهو كذلك الذي يبنيها ويشرّعها، ويغيرها بحسب معطيات الممارسة العامة للمجتمع المدني.

يعبر راولز عن هذا الشخص الأخلاقي بالأنا: «ذلك أن الأنا هو الأول في علاقته بالغايات التي يدافع عنها. حتى بالنسبة للغاية المهيمنة فينبغي أن تندرج في عداد الممكنات المتعددة». لكن هذا الأنا الذي يُعطى حقُّ الأولية بالنسبة للأهداف والخيارات، فإنه لا علاقة له بالمستوى المتعالي والأنطولوجي الذي يميز الشخص الأخلاقي (المتعالي) عند كانط. فإن راولز يظل يدافع عن موقع له، لا ينحاز جهةَ النفعيين الأنغلوسكسون، ولا جهة العقلانية الأوروبية، حسب الاجتهاد الكانطي. ليس الشخص المتعالي الكانطي هو المحل الفلسفي المميز لتوجد العدالة فيه كمثل أعلى أفلاطوني راكد ومستقر. بل يقدم راولز ما يشبه المصطلح الذي أتى به هيوم حول «سياق العدالة» ـ كما أوضح ذلك جان ـ بيير دوپوي J.P.Dupuy ببراعة[7] ـ وهذا السياق يعيدنا إلى أحضان المايحدث الفعلي. ونلقى فيه أنفسنا دفعة واحدة وسط مسرحة الرغبة والتضحية، وصراعهما المتجدد تحت التعارض العقلاني جداً بين التوافق والاختلاف. فالسياق له بعدان خارجي وداخلي. يتبدى الأول تحديداً فيما يقدمه واقع الارتواء والإشباع للحاجات من وضع الندرة الذي يميز موضوعاتها. مما يثير صدام المصالح بين الناس، ويخلق أجواء النزاع من جراء التنافس بين الأفراد في السيطرة على موارد ومصادر الحاجات المحدودة. أما (السياق الداخلي) فهو الذي يسمح للمتنافسين ويدفع بهم إلى عقد الاتفاقات فيما بينهم واقتسام موضوعات الحاجات بما يحقق من توازنات في المصالح والقوى التي تساندها. ههنا إذن لا يمكن لتيار الليبرالية المختلف عن جذرها في النفعية التقليدية، الابتعاد كثيراً عن الساحة المركزية التي تشكل القاسم المشترك الأعظم لمختلف تيارات الواقعية، القديمة أو العصرية.

أين «الأزمة التضحوية» اليوم؟

ما أن نرجع إلى هذه الساحة حتى نواجه من جديد الأزمة التضحوية وقد فارقت جميع حالاتها الميثولوجية والتقديسية والإيديولوجية، واستهلكت قواميس مصطلحاتها جميعاً. كادت أن تتضح كل معالمها، لولا أن الليبرالية الجديدة تحاول أن تختطف ملامحها، وتعبث بإحداثية المشهدية ككل، مرة أخرى. هذا بالرغم من محاولة «نظرية العدالة» التي تعتبر المنعطف الأخير في تاريخ عقلنة الأزمة التضحوية، وإعادة تهذيبها

وتقديمها على مستوى الخيارات القليلة المتبقية، في السعي إلى استيعاب العنف، قبل أن يغدو هو «الشر المحض» الذي يبلي آخر وسائل استيعابه أو مُداراته. أي حينما يحل الوقت الذي يضحي فيه فنُّ إدارة العنف، جزءاً لا يتجزأ من العنف عينه: الشر المحض.

من وجهة النظرة هذه تبدو «نظرية العدالة» في هذا العصر واحدة من أواخر المحاولات التنظيرية للتوفيق بين ما ليس قابلاً للتوفيق، أي بين النقدية الكانطية وتجريبية هيوم. فهي من جهة تحاول تخليص الوازع الأخلاقي من مفارقته المتعالية (كانط)، وتعيده إلى خضم المايحدث. لكنها في الوقت عينه لا يمكنها أن تتركه لصدف الظروف، تعبث بدلالته كيفما اتفق. فإن راولز بإلحاحه على مفهوم «الوضع الأصلي» الذي توجد فيه العدالة ضمن ظروف «المجتمع المدني» المتقدم، يحاول أن يعوضها عن حاجتها إلى أساس من القداسة، يندرج فوق/ خارج العالم، أو أساس من المعقولية التركيبية والقبلية. كما يحررها من اعتباطية الظرفية التي تكبل التجريبية الأنغلوسكسونية إجمالاً.

إن «الوضع الأصلي» الذي تستمد منه «نظرية العدالة» مبادئها، ليس سوى تناص على نص «أصلي» سابق، وهو «المجتمع المدني» في صياغته الغربية، أو الأمركنية بالتحديد. وهكذا يغدو «المجتمع المدني» مرجعية مفهومية في حد ذاتها، تفسر وتعقلن كل ما يؤسّس عليها. وتظل هي في منأى عن السؤال الفلسفي: أي عما يجعلها كذلك. فالمجتمع المدني، هذه التحفة الحضارية، اللُّقيا السعيدة لموعد المشروع الثقافي الغربي مع محصلة مصيره النهائي، هو الحقيقة المسكوت عنها في عبارة «الوضع الأصلي»، وهو الاستيعاب العقلاني الجديد لصيغة الأصول القاعدية. فهو الإله غير الديني الذي تجدته قداسة دنيوية باحثة عما يعوضها عن كل أسطرات العوالم السابقة المفقودة، والمنقولة دائماً إلى ما فوق/ خارج العالم.

هناك إذاً «وضع أصلي» ينجينا من ميتافيزيقا المفارقة بفرعيها الميثالوجي اللاهوتي، والعقلاني القبلي، ويوفر علينا الضياع في اعتباطية التجربة. فضلاً عن ذلك فهو بالرغم من لفظه التقديسي، فإنه يوصف بالتاريخي، لأنه حدث وتحقق واستكمل كيانه داخل الصيرورة، ليس فوقها، وليس في أي انزياح عنها. إنه راهن وموجود، شاخص ملء المايحدث اليومي، ولكن في نوع من قارة منعزلة انعزاليةً خاصة بالظروف والشروط التي أمكن لما يسمى بالمجتمع المدني، أن يُدرِجَ ملاحَه وأعلامه وشعاراته خلال أروقتها المسحورة الساحرة. ومع ذلك فإن هالة التقديس لا تعفينا من مساءلة الوضع الأصلي، عما يعنيه، عما يجعله كذلك. إذا مضينا مع التسآل اكتشفنا، مع بعض من أرقام الاعتراض على راولز، أن هناك **اصطفافاً مستوراً** مما يسميه بالمصالح أو المنافع الأولية التي يجب قبول الناس الاجتماعيين بها، وبتحققها، من أجل الانطلاق منها إلى بناء القرارات التوافقية العليا الموصوفة بالأكثر عقلانية.

تندرج تحت هذه الصيغة من (المصالح الأولية) ولا شك تلك الساحة الأساسية التي تجسد أكثر من سواها عنف الصراع ما بين المصالح المادية المباشرة. ونعني بها: السوق. فما تفرضه السوق أولاً سيؤسس القاعدة المادية التي انطلاقاً منها يمكن الارتفاع إلى ما يدعوها راولز بالقرارات التوافقية العليا، هذا بالرغم من أنه يصرح بالعبارة الواضحة أنه يسلم بفكرة العقد الاجتماعي عندما يكتب: «إن هدفي هو تقديم مفهوم عن العدالة يُعمِّم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، النظريةَ المعروفة حول العقد الاجتماعي، تلك التي نعثر عليها بين نظريات أخرى، عند لوك، روسو، وكانط»[8]. وهو الأمر الذي يرى فيه دوبوي عن حق أحدَ عناصر التناقض الصارخة التي تلفُّ مشروع راولز في منطلقاته الفرضية المؤسسة. لكن ربما كان ذلك أيضاً من أبرز المحاولات التي تسمح لليبرالية الراهنة بإعادة طرح نفسها ووصفها بالتجديدية. إذ إن نظرية للعدالة في هذا العصر لا يمكنها أن تهمل السيرورة المادية، المطبوعة باقتصاد السوق في مجمل عناصرها؛ ولذلك يبدو لنا أن الجهد (الأخلاقوي) الذي يريد الكاتب إضافته إلى هذه السيرورة، يبدو غير متلائم تماماً، ولعله جهد مصطنع في النهاية. لكن لا بأس من متابعة هذه المحاولة.

في التدقيق الأخير تبرهن محاولة راولز على بروز بضع نقاط حاسمة: الأولى أن كل تراث التجريبية النفعية لدى الأنغلوسكسون لم يستطع أن يحذف الأخلاق، ويُحلّ مكانها حساب المصالح الأنانية وحدها. والنقطة الثانية تتعلق بالمعنى التاريخي، أو التوقيت الدقيق الذي ظهرت فيه (نظرية العدالة) على يد فيلسوف أميركي من هذا الطراز الأوروبي (التقليدي). فالرأسمالية [الوحشية] التي ارتدّت إليها الأمركة خلال حقبة الحكم الريغاني ـ البوشي (الرئيسين ريغن وبوش) ـ كما شاعت تسميتها راهناً لم تستطع صموداً تنظيرياً أو واقعياً لوقت طويل. مما يجعل العودة إلى كتاب (نظرية العدالة) ـ المؤلف الصادر خلال ستينيات وسبعينيات هذا القرن ـ أشبه باستنجاد عقلي لمعاودة نفْخ النظام السائد بروح جديدة، تمزج بين الاعتراض والمحافظة على أصول الفلسفة البراغماتية، بحلل ذات ملامح أخلاقوية.

والنقطة الثالثة أن نظرية العدالة تفتح باب النقاش واسعاً داخل معسكر الليبرالية، الذي كان موجهاً طيلة عقود كثيرة ضد الشيوعية سابقاً؛ وتنقله إلى داخل السياق الليبرالي نفسه؛ فتقسمه بين قطبين أحدهما وحشي خام، يريد الإفادة من انهيار الخصم الشيوعي ليستمد قوة تجدد موضوعات الرأسمالية البالية الأولى، والآخر يوصف بالليبرالي الاجتماعي الذي لا يستغني عن التراث الأوروبي، الألماني الفرنسي بخاصة (روسو وكانط)، مبقياً على الحصانين الأبيض والأسود معاً في حلبة التنافس: النزعة الإنسانوية، واقتصاد السوق، دون إتاحة انتصار حاسم لأحدهما على الآخر.

إذن، لا تستطيع النفعية أن تستغني عن (الأزمة التضحوية). قد يمكنها إخفاؤها

في جوانب من الصورة تحت ادعاء الواقعية ومجاراة كل من الطبيعتين: الأصلية الحيوية التي تدفع بالأفراد إلى تحقيق منافعهم، وفرض الاعتراف بذواتهم، والانتشاء بمشاعر تبدأ من الشعور بالرضا وصولاً إلى الافتخار والخيلاء؛ والطبيعة المصنوعة، أي النظام الاجتماعي، وارتكازه إلى مبدأ الصراع، وشَرْعَنَتِهِ أخلاقوياً، وتقنينه اقتصادياً، وفيه حساب الربح يحرك كل مقولاته. ولكن كان الرد على النفعية دائماً أن ادعاء الواقعية يعني في الحقيقة موقفاً انتقائياً ومن موقع قبْلي، وليس تجريبياً. فالنفعي يبرر التضحية بالأكثرية التي تملأ معظم ساحة الواقع بحقوقها (الإنسانوية) وتطلعاتها المشروعة؛ ولكنها في الوقت نفسه تخضع لتعجيز الأقلية، بحيث تُحمل على قبول الحق الأقل، والاعتراف الذاتي الأضعف، والمصلحة الأدنى.

يتجدد مفهوم التضحية (بالمُثل من جهة، وبالأكثرية من جهة ثانية) عن طريق استنفار خصب لمفهوم الفرد. بحيث يُدفع بهذا المفهوم إلى درجة التصريح أنه ليس ثمة مصلحة عامة! وإن تقديس الفردية، هذا الفعل المتعالي الجديد، يراد به تنحية كل المظالم العريقة المتجددة، تحت الزخم التبجيلي الذي تحاط به الأزمة التضحوية، في هذا المفصل الجديد بين الليبرالية الخام، والليبرالية الاجتماعية أو المهذبة، والمعقلنة حسب تقاليد القَوْلَبة الغربية المعروفة.

فضلاً عن النقاش المتعاظم حول هذا المحور بين ضفتي الأطلسي، من الغربنة إلى الأمركة وبالعكس، فقد أثارت نظرية العدالة ذاتها عناصر هذه المعركة داخل الجو الأكاديمي الأميركي. وكانت الردود التي أثارها زملاء (راولز) تشكل المادة الأولية لتطورات النقاش المستقبلي. وتبدو القطيعة الأوضح مع تاريخ النقاش السابق الذي عرفته النفعية في مختلف مراحلها التاريخية، في هذا الإعلان الحاسم الذي لم تجرؤ عليه أية نزعة أنغلوسكسونية في الماضي. إعلان موت: (الاجتماعية) نهائياً. فالعبارة صريحة وتملأ النظر: ليس ثمة مصلحة عامة. والمكان (الاجتماعي) إنما يملأه الأفراد وحدهم. وما هو مصلحة أو سعادة لدى الواحد، قد تكون خسارة وألماً لدى الآخر. ذلك هو جواب نوجّييك Nozick على كانطية نظرية العدالة عند راولز[9]. وإذا كان ثمة مصلحة عامة فينبغي أن تأتلف وتتعايش مع المسلمة الأولية التي لا بد للعقل أن يقربها ـ بحسب هذا الاعتراض ـ وهي دائرة المنافع الفردية أولاً؛ بحيث لا ينبغي للعام أن يقتنص أو ينتقص من الخاص، لا في الكمية ولا في الكيفية. بل على العكس يجب أن يتراجع العام إلى مجرد وظيفة أمنية، تكفل سريان سلطة القداسة والتفضحية، كما لو كانت هي الشرعية العليا المحدِّدة لمشروعية كل الأشياء والعلاقات المندرجة تحتها.

وقد يصل المعارض الآخر سيدغفيك Sidgwick إلى حد اعتبار أن الدائرتين، العام والخاص، إما أن توجدا معاً أو تزولا معاً. «دائرتان تتواجدان باسم العقل الذي

تدعي كلٌ منهما أنها هي الممسكة بزمامه دون الأخرى؛ عالمان مغلقان على ذاتيهما، ويدعي كل منهما الحقيقة: تلك حرب أديان، حقيقية»[10]. ومع ذلك فإن راولز تقدم إلى كل هذه النقائض وسواها كذلك، لا من أجل التوفيق بين حدودها المدبّبة ضد بعضها، ولكن من أجل الاعتراف بدلالة كل منها، شرط الرهان على إقامة بناء شامل يستوعبها جميعاً ككل مترابط. بحيث إن هذا البناء يتكفل بتخفيف حدة التعارض، ويحاول أن ينسج بينها، على العكس، نوعاً من التكامل. ولكن كيف يمكن لهذا التكامل أن تظهر فعاليته. فلقد اعترف راولز خارج كتابه الكبير، وفي معرض رده على مثل تلك الاعترافات أن مفهومه عن العدالة كإنصاف Fairness جاء ناقصاً، لأنه لم يحمّله كذلك الدلالة السياسية، إذ يقول: «هناك أمر لم أنجح في التعبير عنه، أو على كل حال، لم أوضحه كفايةً في نظرية العدالة، وهو أن نظرية العدالة كإنصاف تُدرك كذلك كمفهوم سياسي في العدالة». أو على وجه التحديد أن العدالة عندما تنتقل إلى مفهوم عملياني، هو الإنصاف، لا بد أن تتحد بالسياسي. وعند ذلك يبرز التكامل أو التناظر الأفلاطوني بين الأخلاقي والسياسي. أما الاقتصاد فتتكفل به واقعية السوق، وحضورها ملء المحايثة. فهي لا تدخل في الوضع الأصلي ـ أو قواعد الأساس حسب مصطلح راولز ـ كجزء متجاور مع القاعدة الحيوية للفرد، وكحصيلة للتراكم الحضاري الاجتماعي. إذ إن الاقتصادي لا يقنع بالجزء من الواقعية، بل يلتهمها جميعها، يُفعّلها لحسابه. لكن الراولزية ـ التي لا يمكن إغفال تأثرها بالأيديولوجيا الماركسية سلباً وإيجاباً معاً خلال أواسط القرن ـ فضلت عدم التطفل على مقولة السوق، والتدخل في مجال قوانينها (المقدسة) كالماركسية مثلاً، بل حاولت التعامل معها من خارجها، من سجل غير سجلها الأصلي، وهو الأخلاقي السياسي. فتحصر أضرارها ما أمكن، مع الاعتراف بنهائية حقيقتها. وهذا ما يبرر تأويل دوبوي الحاسم الذي يميز بين راولز صاحب النظرية الشمولية، وراولز الثاني المتحالف مع السياسة الواقعية السائدة في مجتمعه التي تعني تبني الرأسمالية القائمة كأمر واقع. مما يجيز لدوبوي أن يعرض هذا التغيير حسب هذه الصورة الكاريكاتورية، كما يحددها هو نفسه: «إن النظرية الراولزية قد أمست تعني انطباقها على مجتمع محكوم سابقاً من قبل النظرية الراولزية في العدالة. فالشمولية التي ظهرت لدى راولز الأول أفسحت الطريق لعبور تأويلي خاص بتراث ثقافي فريد، هو «الديمقراطية الليبرالية». ومع ذلك، كما يدعي راولز، فليس هذا العبور مضراً؛ بل هو لا مفر منه وخصيب منتج. ذلك أن هدف الفيلسوف ليس التأسيس ولكن الكشف»[11].

والحقيقة، فإنه من الممتع قراءة الفصل (الابستمولوجي) الذي يحدده المؤلف في بداية كتابه، شارحاً فيه منهجه الخاص. فهو يدور أصلاً حول هذه الفرضية ـ التي

تغدو خلال التطبيق والاستخدام أقرب إلى المصادرة ـ وهي إمكانية اعتماد جدل، واقعي وعملياني، جديد ضمن حلقة: **الوضع الأصلي والتبرير**. يكتب راولز: «لقد قلت إن الوضع الأصلي يمثل **الواقع القائم** Le Statu quo المبدئي، المتطابق الذي يضمن توازن التوافقات الأساسية المتحققة فيه». وتجدر الإشارة إلى كلمة توازن المستعملة هنا، إذ تجيء ترجمةً أخرى لعبارة Fairness (الانصاف). ويريد الكاتب أن ينقل إليها عبارة العدالة، لتخدمه كمصطلح خاص بأطروحاته. غير أن الكلمة تتضمن تنويعات دلالية. ففي النص السابق تبرز دلالة: التوازن، أكثر من سواها. وهذه الدلالة تنحو بالمصطلح إلى جانبه العملياني أكثر من جانبه المعياري. إذ إن توازن التوافقات الأساسية، يتحقق بفعل عوامل «موضوعية» ويشكل تركيباً مستقلاً أولاً عن إرادة الفرد الذي عليه أن يتخذ بعضها كنقاط ارتكاز لقرارات «قسرية» في مرحلة لاحقة. وهنا تتضح دلالة الاعتراض الرئيسي الموجه إلى (نظرية العدالة)، إذ تبدو هذه النظرية متلهفة للخلاص من مشكلة السند والمرجع، لتنتقل منها بسرعة إلى الوضع الإنساني، الذي يتمثل في اتخاذ القرار الأخلاقي، وفيه تتجسد المحصلة الأخيرة للقصدية التي تؤلف العمود الفقري لكل بناء أخلاقي. وفي هذا الحيز الذي شغل الأخلاق تقليدياً، المسمى بالإرادة، تتحول الإشكالية كلها إلى فعالية ← التبرير، فحسب. وهو اللفظ الذي يتبناه راولز مباشرة، وإن كان يعطيه تنويعات متباينة.

وأخطر تنويعة أو لونية تُعطى للتبرير في النص الراولزي، هو جنوحها بصورة لافتة، ليس إلى الصفحة الأولى التي يشتغل عليها التبرير عادة، أي المرجعية أو الأسباب التعليلية، ولكن إلى الصفحة اللاحقة والمتعلقة كلها بالكيفية العملية التي يمكن للقرار الأخلاقي أن يأتي من خلالها منسجماً مع الوضع الأصلي، دون التعرض أبداً للسؤال: عما يجعل هذا الوضع الأصلي أصلياً (**معرفياً وواقعياً**). يقع إذاً ترحيل ابستمولوجي بقضّه وقضيضه من اشكالية **الأساس** إلى **القصدية**. وبعبارة منطقية رائجة منذ القديم، فإن التبرير يشتغل على الأسباب **الغائية**، بدلاً من العلل الفاعلة. ليس هذا خروجاً عن طبيعة النص الأخلاقي، بل هو دعم له. لكن أين التجديد في العدالة كإنصاف إذاً. إنه في هذا الانزياح من الغائية المتعالية (انطولوجياً ومعيارياً)، إلى ما يحدد «التوافقات الأساسية المتحققة فيه (أي الوضع الأصلي)».

ومع ذلك ليس الوضع الأصلي، شمولياً وسكونياً، فالمؤلف يشرح عبارته الواردة أعلاه مباشرة، بقوله: «فمن الواضح بالنسبة لي إذاً، أن مفهوماً ما عن العدالة يغدو أكثر عقلانية، أو أكثر قابلية للتبرير، من سواه، إذا كانت مبادىء اختياره أفضل من تلك التي اعتمدها المفهوم الآخر، من قبل الأشخاص العقلانيين القائمين في الحالة الأولى». فإن رؤية الأشخاص وتقديراتهم ليست وحدها المختلفة، بل هو الوضع الأصلي يختلف كذلك. إذ انه يعج بـ المبادىء المتغايرة فيما بينها. يبقى أن هناك

مقياساً واحداً، يعنيه المؤلف بصورة غامضة تحت صيغة نحوية، من (أفعل) تفضيل. يصفها هكذا: مبادىء أكثر عقلانية، وعند أشخاص أكثر عقلانية من سواهم. فالحكمة ذات رنة سقراطية أفلاطونية. لكن الدور الفاسد منطقياً سيّد هذا التبرير، على الشكل الآتي: الوضع الأصلي يحدده الأفراد الأكثر عقلانية في مفهوم يكون أكثر عقلانية من سواه، إذا ارتكز إلى الوضع الأصلي الأكثر عقلانية، وهكذا!

كل هذا لأن المؤلف يعتبر أن كل ما يتعلق بالعقلانية، والمبادىء العقلانية، والشخص العقلاني، إنما هو واقع اجرائي (فحسب) لا يتطلب فحصاً فكرياً مستقلاً. ولا بد من التسليم به والانتقال فوراً إلى حال تحقق القرار الأخلاقي بصورة عمليانية. فالتجريبية الانغلو سكسونية حاضرة في النص الأخلاقي الراولزي بكل افتراضاتها الأولية، مع تغيير فحسب في ساحة العمل أو حدودها المنطقية أو المعرفية بالأحرى. إذ ليس الموضوع في عقلنة التجريبية، وخَلْقنة النفعية [أي جعلها أخلاقية]، ولكن في رؤية كيف يمكن للتجريبية أن تفرز هي نفسها نوعاً من العقلانية، واستناداً إليها: كيفية فرز النفعية عينها أنظمة يمكن اعتبارها أخلاقوية بصورة ما. يبرر كل ذلك مصطلح العدالة كـ **انصاف**، والانصاف كـ **توازن**. هكذا يتبين اضمحلال العنصر المعياري، الأخلاقي، تدريجياً عبر هذه الرحلة التراجعية من العادل إلى المنصف إلى المتوازن.

لا يتمتع الوضع الأصلي بهذه التسمية كأصلي، مما يتضمنه من مبادىء نظرية وشروط واقعية، ولكن مما تفترضه هذه التسمية عينها من عنصر التأصيل والاسناد الذي يقدمه تأويلها الخاص من قبل الفاعل الاجتماعي أو الأخلاقي. يقول الكاتب: «مع ذلك، يمكننا اعتبار تأويل الوضع الأصلي في هذا الكتاب كما لو كان نتيجة لتلك المتابعة الافتراضية من التفكرات. فهي تمثل النزعة التي تهدف إلى إدراج، في نظام فكري واحد، كلٍ من الشروط الفلسفية المعقولة التي تهيمن على المبادىء، وأحكامنا المسيطرة تماماً على العدالة»[12]. يوضح المؤلف عبارته تلك مباشرة بتصريح يميز كل مذهب «نظرية العدالة». إذ يقول: «عندما نصل إلى التأويل المفضل للحالة الأولية، لن تكون لدينا أية حاجة إلى الاستنجاد [بمعيار] الوضوح [أو البداهة]، بالمعنى التقليدي، للمفاهيم العامة أو الاعتقادات الخاصة. فلا أدعي، مع ذلك، أن مبادىء العدالة التي اقترحها، هي حقائق ضرورية أو قابلة للاشتقاق من تلك الحقائق. إذ إنه لا يمكن لمبدأ العدالة أن يشتق من مقدمات أو شروط واضحة بصورة مسبقة، [ويكون] قابلاً للانطباق على المبادىء عينها؛ على العكس، فإن تبريره [أي مفهوم العدالة] إنما يتأتى من كون أن العديد من وجهات النظر تتلاقى وتتساند فيما بينها من خلاله، وأن جمع العناصر يمكن أن تصحح بعضها من خلاله وفق رؤية متماسكة»[13]. ولكن كل هذا (التفكر) الجدلي والنظري لا بد أن يخدم في النهاية لحظة الفعل، وهنا يتلاقى جدل

التفكر الأخلاقي ليس فقط مع المبادىء أو قواعد السلوك الاجتماعي، لكنه يحاذي كذلك الفعل المقونن، يتصل بمسألة الشرعية القائمة ملء الفضاء القانوني. فالإطار السياسي الذي يتدخل في مفهمة (نظرية العدالة) مرتبط هو ذاته بنوعية التشريع الذي ينظم أفعال الأفراد مجتمعين ومتضامنين حول مفاهيم معينة: **انصاف الجميع**. لذلك لا يتصور راولز حيّزاً للانقطاع داخل هذه العملية الواحدة من عقلنة الفعل الأخلاقي ما بين دائرته الفردية، ودائرته الاجتماعية، وصولاً أخيراً إلى إطار الشرعية الدستورية والقانونية، الذي يخلق الانسجام بين إرادة الفرد وأوسع شمول لشرعية الكل. فحين يتحدث راولز عن (سلطة القانون) لا يخرج عن تقاليد التقديس الأميركي لما تمثله عند الأفراد سلطة القضاء التي تكاد تكون الموضوع الأهم حتى من موضوع الدولة. حتى إن راولز لا يجد تعريفاً للحرية أفضل من التعريف التشريعي إذ يقول: «فالحرية، كما قلت، هي مجموعة الحقوق والواجبات المحددة من قبل المؤسسات». ولا شك تأتي مؤسسة القضاء في القمة. فإذا كان ثمة ما يجسّد واقعياً تحقق العدالة، فهي مؤسسة القضاء المنوط بها تحويل العدالة كمبادىء إلى **انصاف**. غير أن راولز لا يريد لنظريته أن تنتهي إلى حيز فلسفة القانون، مع عدم الإهمال لدور التشريع في الحفاظ على **الوضع الأصلي**، الذي هو المرجع الأساسي لهذه النظرية. ومع ذلك يسير مشروع راولز بكل ثبات وقصدية إلى الصفحة التطبيقية الأخيرة التي تعقلن الأخلاق كأدبيات (Déontologie)، لتوصلها إلى سلوكيات مقننة موضوعية في مجتمع ليبرالي قادر على الدفاع عن مثله، مهما تفاقمت شروره وسيئاته من خلال نظام قضائي محكم. فإن القسم السادس من كتاب (نظرية العدالة)، ذا العنوان: **الواجب والإلزام**، يلخص ذروة التبرير الذي يتوج العدالة كإنصاف، عبر جدل يتجاوز دواعي الانسجام التي تحكم الكتاب كله، ليقارب جدل العلاقة بين السلطة ومفهوم الأكثرية، دون الإطاحة بمظاهر عدم الطاعة التي يمكن أن تبرز هنا أو هناك من جراء كسر أو كسور في البناء الإنصافي المتكامل المنسجم. وهنا لا بد من قراءة النص في هذا الفصل على ضوء المشكلة التضحوية التي تشكل **الوضع الأصلي** الحقيقي، وليس ذلك الوضع الأصلي المؤسساتي الذي تبغته نظرية راولز. فقد انحازت نظرية العدالة إلى مفهوم الإنسان كـ وطن، وتخلت عنه كإنسان، تماماً كما انحازت نظرية العدالة إلى الإنصاف كإجراء، متخلية عن نفسها كمفهوم للعدل بالذات. ذلك هو الفارق الحاسم بين المدرسة الأوروبية في الأخلاق (روسو ـ كانط) والموروث الأنغلوسكسوني، في محصلته الأميركية الأخيرة. فحين يقوم الانقسام في أقنوم الفرد بين كونه الإنسان، وبين كونه المواطن، تبلغ الأزمة التضحوية محصلتها الحضارية المعاصرة. إذ تغدو المواطنية صناعة فنية (تقنية) عالية تليق بمستويات التقدم الأخرى من تكنولوجية وتنظيمية لكافة نشاطات المجتمع عبر مؤسسات موضوعية، في حين ترسو التضحية

كلها في حيز الإنسان. فالفرد ـ المواطن يقطع أوصاله، ويمعن في هذا القطع، مع قاعدته الأولى: الإنسان، حتى يتمكن من الاندراج تحت المواصفات المطلوب توافرها في مواطن، مرسومة معالمه بحسب الحاجات الراهنة. بل أكثر من ذلك فالمواطن في «المدينة الفاضلة» الجديدة التي تبشر بها نظرية العدالة الراولزية، لا يقطع مع الإنسان، كقاعدة حيوية أو كمثل مجرد، فحسب، ولكنه ينأى حتى عن الفرد، حسب المصطلح الأحدث الذي يحتفل به فكر الحداثة البعدية راهناً، وحتى دون أن يلتحق بأية مذهبية معينة.

هكذا يتقدم المواطنُ على الإنسان، بل على الفرد. إنه صناعة خاصة يتفرد بها (المجتمع المدني) كما تعيد تصنيعه وتسويقه الليبرالية الجديدة. هذه الصناعة لا تقبل الاختلاف. وهي ككل صناعة مستعدة لإنتاج الكمية غير المحدودة المنحدرة عن نموذج كيفي محدود إلى أقصاه. مما يعني أنه يمكن تحديد مواصفات المواطن في حين أن الفرد قد يجيء مواطناً أو سواه. وحينذاك يبرز، لدى القائلين بالحرية المؤسساتية، مفهومٌ (لا أخلاقي جداً) وهو عدم الطاعة. فالمواطن لا يطرح مشكلة الطاعة أو عدمها. لأنه ما أن يدخل تحت هذا الأقنوم حتى يودع كل ما يتعلق بالمفاهيم المغايرة لما تتطلبه منه وصفة المواطنية. بمعنى أنه عندما يشرع في عزل النموذج عن مادته الأولى أو مصادره الواقعية فإنه يمكن التحدث دائماً بإيجابية عن مجموعة الحلول الملائمة سلفاً (Compétentes) لمشكلات متصورة، مصنفة، ومجانسة لدلالة النموذج. والنموذج هنا عند راولز هو المواطن الذي تُصَنِّفُهُ المواطنية الموصوفة بالأميركية. واضح إذاً، الهَمُّ (الإصلاحي) الذي تنطلق منه نظرية العدالة. لكن ما سوف يأتي به هذا الإصلاح يحاول أن يحاذر من تحوله إلى مشروع طوباني على غرار جمهورية أفلاطون أو الفارابي؛ بالإضافة إلى أن العنصر الطوباني سيكون متحكماً أصلاً في كل مشروع إصلاحي، فإن التشريع لإقامة نظرية جديدة في العدالة، أواسط القرن العشرين، وفي الأوج من الاستقطاب الإيديولوجي الذي لن تنجو منه حتى أكبر العقول النيرة لدى المعسكرين، سوف يكون معرضاً للانبناء وفق النموذج السائد، أي كإيديولوجيا أخرى ثالثة بين الإيديولوجيتين المسيطرتين. هكذا كادت أن تسقط «نظرية العدالة» في شرك الأدلجة المنصوبة أمام كل المشاريع الفكرية الكبرى التي تنشد التنظير للإصلاح الشمولي، بل أوشكت هذه النظرية على الانحدار إلى مستوى وصفات جزئية لمشكليات خاصة محلية، بل أميركية؛ لولا أن صاحبها ظل يتمسك بطموحه الأساسي وهو تجديد الليبرالية والنفعية الشائعة، بشدهما معاً إلى مستوى المبادىء الكلية المحروسة بالأخلاق العليا، التي لن يلقاها إلاّ بالالتجاء إلى استعارة الكانطية.

بحثاً عن «الشخصية المفهومية» للعالم الفوري

كثيرة هي فصول هذا الكتاب الضخم: «نظرية العدالة»، وكثيرة هي المقاطع في هذه الفصول، التي تنزل بمستوى العرض والتحليل إلى لغةِ علمِ عاداتٍ، عاديٌّ وشائع، لكن مطعّم هنا وهناك بالمعابر الفلسفية التي تتشبه بالمبادىء، وترشح نفسها للأهداف الشمولية. من هنا تتجلى الارتجاجات التي تعانيها قراءة فلسفية مدققة. إذ يصعب عليها أن تركن طويلاً إلى تمحور فلسفي يشد أواصر العرض والمفهمة عبر مشهدية شمولية. فسرعان ما يتقطع التسلسل المنطقي المحكم، ليدخلنا المؤلف في شبه تحليلات إنشائية الأسلوب، وإصلاحية المضمون، وتفريعية انتقائية بحسب حاجة العرض إلى إعادة الاحتكاك بالحوافي المحيطة، التي تنهار عليه من المشهدية العامة للواقع الأميركي، وضرورة إخراجه من عنق الإحراج الذي تفرضه عليه هجومات الماركسية المسلحة تسليحاً ثقيلاً متقناً بالموروث الفلسفي الأوروبي. فالالتجاء إلى الكانطية وثوابت النظرية الأخلاقية الاجتماعية التي تعبر عن نفسها بالمصطلح التداولي: (المجتمع المدني)، يشكل ـ هذا الالتجاء ـ نوعاً من شدّ بعض أسلحة الخصم إلى الذات ومحاربته بها في آن معاً[14].

لكن من الافتئات اعتبار هذا الإنتاج مجرد لافتة فكروية صارخة في معرض الشعارات العليا لمرحلة صراع أدلجي معين. والدليل على كون هذا الإنتاج لا يمكن حصره بآنية الأسباب والأهداف، هو عودة الاهتمام به حتى من قبل مفكري القارة الأوروبية، في مرحلة ما بعد الإيديولوجيا. ولعل الداعي الأوضح لمثل هذا الاهتمام ولا شك هو هذا الشعور الشامل المسيطر على معظم مفكري الغرب اليوم، على ضفتي الأطلسي، بضرورة إعادة النظر في عمق المفاهيم المحركة لجدل التاريخ والواقع. وإذا كان الغرب يبدو منشغلاً بمراجعة محصلة أنظمته المعرفية، وقواعده السلوكية، من خلال النظر مجدداً في مفهمة العدالة، فإنه من المفيد والملحّ بالنسبة للفكر الآخر، غير الغربي، أن يتفكر المفهوم المقابل للعدالة، وهو: **الاستبداد**. حول هذه النقطة تبدو بعض الحضارات مختصة بملازمة طائفة من المفاهيم. وحضارة الأمم

التاريخية القديمة الشرقية، وفي عدادها العربية الإسلامية، قد تعتز بأنها صاحبة أعرق الفلسفات في الحق الإنساني، سواء في مراحلها الأسطورية أو الدينية أو العلمية. لكنها في الوقت نفسه صاحبة التجربة الأضخم وربما الأرهب، مع أسرة المفاهيم الأخرى المقابلة، المنحد من طاغوت المفاهيم السلبية جميعها: الاستبداد.

وما دمنا في صدد مناوشة الكتاب الأحدث في زعامة المفاهيم الإيجابية جميعها: العدالة، فإننا نتابع مذهب القراءة اللامغربنة إلى حد ما. فنلاحظ مما تعرضه منهجية المذهب العامة، المسكوت عنها، أنها حصرت مفهمتها في كل إيجابيات العدالة، دون أن تتذكر مرة واحدة حديث المفهوم المقابل والملازم، أي الاستبداد. ذلك الأمر له دواعيه العميقة والقديمة التي لا يختص بها كتاب **نظرية العدالة**. فلقد جرى إخفاء تعبير الاستبداد منذ قيام الثورة الفرنسية؛ كما لو أن تاريخ النضال ضد الاستبداد قد بلغ «نهايته» مع هذه الثورة. تماماً ما استشعر **هيغل**. ومنذ ذلك الوقت لم يُغيَّب الاستبداد من ساحة الفكر فقط، بل تَمّ ترحيلُه جغرافياً كذلك إلى الجنوب الذي صار يعني مع تطور الغربنة كلَّ العالم خارج الغرب الأوروبي وحده، ولم تكن بعدُ أميركا قد دخلت خارطة التصنيف ذاك. ولم يتوقف ترحيل الاستبداد جغرافياً فقط، ولا إنهاء مفهمته تأريخياً (غربنياً) فقط، بل جرى إنزاله من النص إلى التناص في بنية الخطاب السياسي الموصوف بالحديث طيلة القرنين الماضيين. ولم يتم الكشف عن هذه الماورائية النصية إلاّ عندما ولدت الدلالية الاختلافية Sémiotique de la differenceّ، وطرحت سؤال: ماذا يعني المعنى؟ وحتى الماركسية لم تستطع اكتشاف هذا التابو اللساني، فاقترفت مصطلحه بكل طواعية. قبلت ترحيل الاستبداد انتربولوجياً وجغرافياً. حصرته فحسب بالشرق. فراج تعبير **الاستبداد الشرقي**. صار هامشياً من نوع المسمّى الذي تمّ حصرُه وحصارُه به. دون أن يغيب عن النظر أن هناك تخصيصاً آخر خضع له التعبير؛ إذ قصد منه الاستبداد السياسي الذي تمارسه أنظمة حكم ذات بنية معينة، وقفت خارج التمرحل التاريخي الخاص بتطور الأنظمة السياسية في الغرب، وابتُلي به الشرقُ قديماً وحديثاً. فمنذ أن اخترع ماركس تعبير الاستبداد الشرقي، غدا محوراً لدراسات متمركسة كثيراً أو قليلاً، بمعنى أنه ينبغي التفتيش دائماً عن الأسباب الاقتصادية ـ أو الاقتصادوية إيديولوجياً ـ وراء (ركود) الحياة السياسية لدى شعوب وحضارات عريقة، وتوقفها عند مرحلة الإقطاعيات المطلقة والملكيات الأبوية، أو أشكال (الدولة الزبونية) المستحدثة في ظل الاستعمار الغربي، والمستمرة فيما بعد ما سُمّي بالتحرر الوطني، إلى أشكال الدولة الزبونية: العسكرية وبرجوازية السمسرة، وديكتاتورية الفساد العلني المنظم. وهو ما سوف نبحثه في مكان آخر[15].

لذلك يتعاظم التقدير ولا شك لفيلسوف اجتماعي هو راولز، يقوم وسط الاستقطاب الإيديولوجي، وداخل القطب الآخر ـ موضوع الهجوم الأول، أعني

المعسكر الرأسمالي، ليطرح هم التفكير مجدداً في العدالة، في وقت يصرح فيه بطل الليبرالية المعاصر هايك (Hayek) أنه لا معنى إطلاقاً لتعبير من نوع العدالة الاجتماعية. فلا يليق بالليبرالي التلفظ به، لأنه يذكر بـ«العقلانية البنائوية Rationnalisme constructiviste كما يورد جان بيير دوپوي، في كتابه المشار إليه دائماً، سابقاً. تلك هي (التهمة الشنيعة التي اعتاد الليبراليون الأميركيون بالذات أن يصفوا بها كل التيارات الماركسية والاشتراكية وحتى الإصلاحية التي تربط بين العدالة الاجتماعية وضرورة مراقبة اقتصاد السوق، اعتباراً من مستوى التلاؤم معه إلى درجة إلغائه كلياً).

ومما يستدعي الانتباه في هذا المجال أن الأمركة حين تحاول أن تنهض قليلاً فوق البراجماتية العامية سواء في موقف دفاعي أو هجومي، فإنها ترجع إلى التراث الأوروبي (الغربني) لتستمد منه عوناً فلسفياً عالياً، وتجنيحاً شمولياً. ففي مرحلة الدفاع ضد الماركسية الصاعدة أواسط الخمسينات، يستنجد راولز بالكانطية. وفي لحظة الانتصارية بعد انهيار الاستقطاب، يبحث أيديولوجي جديد، هو **فوكوياما**، عن منبع ثر في الموروث الأوروبي، فيستدعي هيغل، لعله بعملقته النظرية يمكن أن يعادل عملقة الوحدانية الأمركنية في مواجهة العالم[16]. فنرى الراولزية اضطرت إلى قسمة الفرد إلى الإنسان (الطبيعي) وإلى المواطن. أهملت الأول بحجة أنه صار متجاوزاً وراء المجتمع المدني، وأن الاهتمام ينبغي أن ينصب على المواطن الذي يشكل الخلية الأساسية في المجتمع المدني. كما لو أن هذا المواطن قد تخلص نهائياً وواقعياً من المرحلة الطبيعانية، أي من (الإنسان) كقاعدة حيوية، مشبكة بالغرائز والميول والقيم. فالمواطن كلمة ثورية مستحدثة، تعبر عن شرعيةٍ تريد ترجمة التعريف الأرسطي وحصره في جانبه الثاني، أي: الإنسان حيوان ناطق (عاقل). فالحيوان يدخل في موروث معرفي أركيولوجي منقض. والمهم في المفهوم (المدني) الشرعي الاشتغال على الأقنوم الراهن: **العاقل**، والانشغال به وحده دون حدّه الأول. فالمصادرة، المنطقية المعرفية الكبرى، في عمارة راولز تقوم على هذه النقلة الحاسمة. وهي أن الفرد = أي المواطن صار يوازي: العاقل. ولا شيء غير هذه الخاصية تكفي لتفسير ذاتها وحاملها في آن معاً. فالعقل لا يرجع لغير سواه. والعاقل هو علة ذاته. فإذا صحت هذه المسلمة ـ المصادرة يكون عمل كانط كله قد انتقل من كونه دراسة تركيبية كبرى، إلى موضع ما قبل المقدمات في مذهب راولز، أي إلى مكان المسلمات المفروغ منها تأسيساً، أي مفهمة وبرهنة. وأن العودة إليها خلال عرض المذهب الآخر (الراولزية) لا تتطلب إعادة تفكيكها على ضوء أهداف التنظير الجديد، بل قد يُستعان بها هي ذاتها، كما لو كانت منطقة مكرسة كلياً للمبادىء، وقد صارت لها صفة الماقبلية نفسها، تلك التي ابتكرها كانط نفسه كمدماك للعقل النظري والعملي. لكن ليس معنى ذلك أن نظرية العدالة

تعتمد الكانطية أساساً آخر لبرهنتها الخاصة، بل تستخدمها على العكس للخلاص نهائياً من إشكالية الطبيعانية /الحقانية في الأنتربولوجيا والعلوم الإنسانية عامة. وما التمسك بمصطلح المواطن إلاّ البديل عن كل تاريخ ذلك الجدل الهائل المعرفي الذي دار ويدور حول إشكالية التأسيس، أو أسبقية الطبيعانية على الحقانية، أو تداخلهما، أو عودتهما معاً، بعد انهيار التفسير الخطي للتاريخ.

لكن الراولزية التي أزاحت الجسد /الإنسان من الفرد لتبقي على ثوب المواطن منه، خلال مرحلة دفاع الأمركة عن ذاتها في وجه الماركسية المهاجمة على كل الجبات النظرية والاستراتيجية، فإن ليبرالية فوكوياما الآتية في المنعطف الانتصاري لهذه الأمركة عينها، تقوم في مجال التنظير بالعملية المعاركسة لقسمة روالز. فالفرد عند فوكوياما يتراجع من المواطنية إلى الطبيعانية. والأفلاطونية تتساقط من المُثُل إلى القاعدة الحيوية: التيموس؛ إلى هذه النيتشوية المضادة للنيتشوية الأصلية؛ إلى مجرد داروينية عارية، فظّة. فالأمركة احتمت بالأفلاطونية ـ الكانطية في وقت الحصار من قبل إيديولوجيا ماركسوية انتصارية هجومية. والأمركة الوحدانية الانتصارية لم تجد سوى الهيغلية، المشوهة إيديولوجياً على يد فوكوياما، لتدشين انتصارها الآني الظاهري (الهش) كما لو كان انتصار التاريخ والإنسان، بالحرفين الكبيرين.

لا ينبغي أن يُظلم راولز في مجال المضاهاة الاستراتيجية بينه وبين المنظر الإيديولوجي فوكوياما. فلا يمكن أن يُقارن نموذج الفيلسوف والأخلاقي المصلح، بنموذج المنظر المؤسسي. فإذا كان راولز لم يُحظ بالميديولوجيا الجماهيرية ـ وهو الأمر الطبيعي في شأن كل فيلسوف ـ فإن هذه الميديولوجيا تبنت فوكوياما لتكامله مع مستجدات خطابها، واستطاعت أن تسوقه، والحلقة الفكرية الواسعة معه، التي ضمت العديد من مفكري قارتي الأطلسي، وقد انجروا إلى محاورته سلباً وإيجاباً، عن طرع أو إكراه. مما أعطى لفترة العشية من انهيار الاستقطاب الدولي عنوان «نهاية التاريخ». لكن يظهر لأهل الفكر في الغرب نفسه بسرعة أن هذا العنوان يبشر بمولد إيديولوجيا جديدة، في عصر انقضاء هذه التسمية، أكثر من مطابقته للدلالة التي يدعيها. وعلى العكس من كل التطبيقات الاستراتيجية شكلاً، والإيديولوجية مضموناً، فإن استقرار العالم لما يقرب من نصف قرن خلال استقطاب المعسكرين، يمكن اعتباره تمجيداً لحركة التاريخ. والحالة التي وصل إليها العالم بعد انهيار الاستقطاب، يمكن وصفها بانقطاع الجليد وذوبانه، والعودة بالشعوب والدول إلى السياق الأصلي الذي كان يجري عليه التاريخ قبل الوقوع في جموديات الأدلجة، وانحصاره بين خياري ثنائية، ليس أحدهما قابلاً للتعبير حقاً عن حركية التطور واختصار تشعباته وانعطافاته القادمة. لذلك نقول إن انزياح النمذجة الاستقطابية يعيد المسرحية من مقدمة الخشبة إلى عمق الكواليس. يرجع اللعبة من سيطرة المُنتج إلى يد

المتبع. فالاستقطاب العسكري النووي كان يجسد التعبير الأشد والأشمل عن المنحى الأخير الذي يمكن أن تصل إليه الأدلجة كاختزال للمحايثة، كتعقيم للحياة، وإملاق للكينونة. إنه استلاب للتاريخ من إبستميته الأصلية، من حيث هوغائية بدون غاية؛ وذلك بفرض غاية معينة تأخذ شكل الحتمية المطلقة التي تحصر كل إمكانات التاريخ في إمكان واحد، ومصير وحيد، مع تعيين مسبق لوسائل تحقيقه، مما يجعل في النهاية البناء الأيديولوجي أشبه بجسم غريب مُقحم على التاريخ والزمن من خارجهما.

إن رفع هيمنة الاستقطاب من فوق صور العالم، سوف يكشف عن كل تخفياته الأخرى التي طردتها التصورات الاستباقية الاختزالية من ساحة الرؤية، لكنها لم تبطل عملها فيما هو تحت هذه الساحة نفسها؛ فما يسمى بعودة الوحوش النائمة ـ من الدينويات والطائفيات والعنصريات والقومويات.. إلخ. ـ ليس سوى مبالغة في عرض المتحفيات المنقرضة، التي يثبت اليوم أنها لم تنقرض تماماً، كما أنها لا ترجع بكامل قواها المعروفة عنها. قد تكون هناك عودة لهذه الوحوش النائمة. ولكنها وحوش ستبرهن على كونها أليفة، ومُدَجَّنة، وقابلة للتعايش مع بعضها، ومع ما يتجاوزها ويعارضها، في حيزات تنضيدية متجاورة، وفي أمكنة متداخلة. فما يعود من العالم بعد سقوط الاستقطاب، بل تبرز للعيان كذلك بقية عناصر المشهدية المُقْصِيَة، والمهملة، والمضطهدة، بعد رفع سيف التصنيف من فوق رقابها. ويُكْتَشَف بسرعة أن العالم هذا أغنى من أن يُصَنَّف رأسمالياً أو شيوعياً، تقدمياً أو رجعياً، وأن الفكر لم يُحطّ رحالَه عند هذا الاختيار الصعب أو المستحيل. وأن هذا الاختيار ليس فعلاً إرادياً أو قراراً نهائياً للتاريخ، يعبر عن المحصلة التركيبية العليا لمجمل أرصدة التجربة الإنسانية، لما يمكن أن يسمى تعبيراً عن الشخصية المفهومية للعالم.

خلال الاختزال الاستقطابي كان كل قطب يعطي دلالة وحدانية عما تعنيه الشخصية المفهومية للعالم. كانت هذه الدلالة بمثابة تبرير للإطاحة بهذه الشخصية المفهومية كلياً. بدلاً من فهم العالم تجري تنحيته جانباً. فالشخصية المفهومية للعالم تعني دعوة للدخول في مغامرة اكتشافها. دعوة للبدء، وليست إعلاناً للانجاز أو الانتهاء أو الاكتمال والاستكمال. كان الاستقطاب الثنائي يشكل التبرير الأكبر الذي يعلن بكل بساطة أنه يمكن التضحية بكل العالم من أجل عالم آخر لم يُبْنَ بعد. هناك فرار نحو توقيع النص قبل الشروع في إنشاء حروفه وبناء كلماته. فلم تكن الإنسانية موضوعة بين حدي اختيار، بين ممكنين، بل كانت متورطة كلياً في الأزمة التضحوية إياها. والفارق بين خطابيّ الرأسمالي والشيوعي بعالم اليوم، من أجل عالم الغد. أما الرأسمالي فإنه يمارس التضحية راهنياً، كما يفعل في كل وقت؛ يفرضها على الآخرين (الأكثرية) بحكم الأمر الواقع، وقد دخل عملياً تحت اسم: المصلحة العامة، التي بالطبع لا يمكن أن يعبر عنها إلاّ القابضون على ناصية الأمور.

أمام هذه النتيجة الواقعية التي يتضمنها دائماً سياق البرهنة لدى المذاهب النفعية والليبرالية عامة، نلاحظ أن الرأسمالية الجديدة تريد احتكار سقوط عدوتها الشيوعية لتوظفه في نقل برهنتها من مستوى تقرير الواقع، إلى مستوى الصحة المنطقية المطلقة، والشرعية الكاملة دستورياً وأخلاقياً ـ نقول أمام هذه النتيجة فإن التاريخ لا يكتمل مفهوماً في لقاء الواقع المطابق له. بل هناك دحض (واقعي) بل عملياني لما تعنيه العقلانية الهيغيلية التي تتسلح بها الليبرالية، على طريقة فوكوياما. فليس المفهوم بشموله المنطقي، هو الذي يلقَى تحققه على أرض الطبيعة أو الواقع. بل العكس هو الحاصل، إذ لا يزال الواقع المتحقق يدعي تماثلاً مع المفهوم، ويجره إلى سياقه كبرهان على جدواه من حيث الحقيقة والشرعية معاً. فالليبرالية الجديدة تسترجع الخطاب الأيديولوجي. والطريف في هذه العملية، هو أن هذا الاسترجاع يقوم في الآن ذاته بتحريم الأدلجة على ما سوى صاحبته الأصلية، أي هذه الليبرالية. لكن التجربة كشفت أن الأدلجة الواحدية لا تعني منعاً لكل أدلجة أخرى من ادعاء الواحدية. ذلك قانونها الدائم. كما لو أن العود الأبدي النيتشوي يجيء مقلوباً، لأنه لا يستحضر أقانيم التجربة التاريخية بصورة حرة من أية تحديات من قبل نقائضها. فالعود ليس عريضاً وتعددياً، لكنه خطي ونحيل، لأنه يقتصر على نزعة انتقائية، بحيث لا يعود من الماضي إلاّ ما يمكن استثماره في دعم الأدلجة الحاضرة المستجدة. لذلك أمام وحدانية الليبرالية الجديدة، لا يأتي من الماضي إلاّ أشكاله المتعضية المنصرمة، من مثل الأصولية الدينية، والعصبية القومية، والمركزية الغربية، وكل ما شاكلها. ولكن، كما قلنا، فإن الليبرالية لا تستطيع أن تنفخ روحاً فيما لم تعد له روح. والأقانيم المتعضية المتيبسة لا تستطيع الانخراط مجدداً في تكرار تقديم عروضها المعروفة عنها في ظروفها (التاريخية) المنصرمة. وكل ما يمكن أن تمثله حالياً، هو الدخول في مسرحة الليبرالية كأدوار ثانوية أو احتياطية مساعدة لصاحبة الدور الأول والوجداني. وبذلك فإن الليبرالية عندما توقظ الوحوش التاريخية النائمة، لا تعمل على إنجاز مفهوم: الحكومة العالمية المنسجمة، بقدر ما تكرر أعنف فصول (الأزمة التضحوية) دموية واستهلاكاً للشخصية المفهومية للعالم، وإعاقتها عن تحقيق تكاملها مع واقع منسجم معها[17].

* * *

إن يقظة (الوحوش التاريخية) النائمة تجدد البرهان على أنه لا فكاك للرأسمالية من توأمها ما قبل التاريخي: أي الأزمة التضحوية. وهذا الخطاب يريد أن يثبت أنه لا حلولَ لأمراض الرأسمالية. فهي لا تقدر على إنتاج مثل هذه الحلول، وتمنع في الوقت نفسه إنتاجها من لدن سواها. كما حدث لانهيار الشيوعية. وما يمكن أن ينتهي إليه هذا الخطاب هو هذه الدلالة: لا أمل لمستقبل ←حقوق الإنسان إلاّ على أساس توأمتها دائماً، وإلى ما لا نهاية، مع الواقع الذي يناقضها تماماً! أي الاستبداد في شفافيته العارية تماماً.

فالشر المحض مجسم هنا والآن: وجديده، أنه يبرز محايثاً لكل ما تعنيه دلالته، دون مواربة أو إقصاء أو تحويل. وهذه المحايثة شفافة بحيث يجول بين مراياها الجميعُ، ويخترقها كل جسم متحرك، وهذه الشفافية بالمقابل فإنها تلفّه دون أن تصهره. ذلك هو جديد الشر المحض: إذ صار عليه أن يعطّل نهائياً مع كل وسائل التحويل القديمة لصوره، وظيفية التغيير أو الوعد بالتغيير. صارت وعود المستقبل من جنس مآسي الحاضر. إلى درجة تجريدها من كل وهم.

صار الشر محضاً وخالصاً عندما لم يعد محصوراً بدلالة الأزمة التضحوية، كما عرضتها أدبيات الأسطورة والدين والأخلاق، وأخيراً التحليل النفسي. إذ تم تحقيق هذه النقلة الانزياحية القاضية remplacement infermal، من العرض المخيالي وصنوه المعياري imaginair et axiomatique إلى صميم المشهدية الأنطولوجية الشمولية. لكن هذه المشهدية عندما أصبحت مساوية للشر المحض متلازمة معه، محايثة له، لم تعد هي نفسها، بل مجرد شفافية لعروض مرآوية تحول كل ما تلمسه أو تلتف عليه إلى ذات مادتها. يصير الشيء شافاً عند ذاته والآخر، دون أن يخلّف أثراً في شيء. إن المرآوي يغدو مجاوزاً لحدوده، ضائعاً عند نفسه، مبدّداً في شخصه. إنه فَرْطُ الشفافية، تدميرُ المشهدي في المشهدية. مرآوية خاوية عند حدودها، وفي مركزها. تمتلك لمعان الشاف فحسب. فالمرآوي ليس الشافّ؛ لكنه الشبهُ الزائف Son simulacre. وشفافية الشر أنه يغدو حاضراً وغير حاضر في كل شيء ولا شيء معاً.

أما الذات مقابله فلا يتبقى لها ثمة تعريف إلاّ نص جان بودريار: «ليست الذات إلاّ عميلاً مضحكاً لظهور الأشياء». فإن قصف العقل بفرط المعلومات اللامحدودة، وتسارعها الفضائي، وكثافتها الخاوية، ينهي دورها وفاعليتها كمعلومة، ويستتبعها لسيادة الصورة الضوئية (التلفزية)، بحيث تتحول إلى انهمار من الانطباعات التي يمحو بعضها أثر بعض. فإن استرداد المعلومة من حيّز المفهوم إلى سلطان الصورة، يعطّل دلالتها، ويمسخُها إلى مجرد انطباع معرض للزوال السريع تحت سيل انطباعات لا متناهية. لم يصبح الشر محضاً خالصاً مطلقاً إلاّ عندما تعدى حدودَهُ الأسطرية والترميزية التقليدية، من دينية وأخلاقوية وتضحوية، ليبلغ المدار الوجودي الأنطولوجي، عندما استطاع أخيراً تعطيل جاهزية التأشير عليه، مع اكتمال تظهيره، وموت دلالته.

في لحظة شمول الشر تفقد الأزمة التضحوية تسميتها هذه، إذ لم يعد ثمة مغزى للفظة التضحية نفسها، وكذلك ← الجريمة التي تبررها. فما هو ذلك المغزى الذي تُبقي عليه سيولةُ الصور. إنه خاصية: العارض والعابر وحدها التي تحتل حقل دلالة عالم الظهور. فلم يعد يفيد الفينومنولوجيا أن تعوض عن سلطة الظاهر، بالبحث عن

الخافي (النومين) الذي يجب ألاّ يتخلف عن الظهور. لشدة التوالي و(الكثافة) في الظهور فقد انتهت رحلة الفينومنولوجيا إلى الاستسلام الرخو لسلطان المرآوية. وقد تطوع كلُّ خافٍ، ومقصيّ، ومتحول، أو مقنَّع، بالتخلي عن سره أو لغزه؛ وانتهى إلى الحشد والتحشيد في ساحة العروض الزائلة؛ فالخافي أو السر لم يعد لديه ما يخشاه فيخفيه عن ذاته وعن سواه. وصار طرحه في العرض المحكوم بالتسربع والقُصْوَوِيّة في البروز والحضور، والشدة والمدة، صار طرح الخافي في مثل هذا العرض لا يخشى من فضح دلالة، أو فيض في تحدي الإثارة في حيز ذات صارت هي نفسها عميلة مضحكة للظهور فحسب. وهكذا فإن انتشال «نظرية العدالة» من عشها التقليدي في صميم الأخلاق ـ التي هي بدورها كانت من صميم الميتافيزيقا لدى كل الثقافات الباحثة عن المعنى ـ وقذفها إلى مسرحة العرض الفينومنولوجي كما هو في مرحلته الأخيرة في عهد المرآوية، قد يبرر إلى حد ما الحل العملياني، الذي يقترحه جون راولز، لكل الأزمة التضحوية القائمة منذ (تأسيس العالم). إذ يُدخل العدالة في سياق التوافقات الآنية التي تحتمها حالة التواجد المعوي لمختلف التناقضات المفهومية، والتجريبية، لحضورها المترافق كأيقونات نسبية، غير مطلقة، هادئة وليست اجتياحية؛ فإنْ يتم استبدالُ اسم العدالة نفسها بما يشبه التوازن أو الانصاف (L'équité)، فذلك يشير إلى أساسية النقلة (المعرفية) المتحققة من جراء مبارحة العدالة من كونها المفهوم، إلى كونها الاستعارة التحويلية La métamorphose. والعدالة كاستعارة تحويلية يمكنها أن تغدو مجرد إضافة ذات صلة اسمية، تُدرج فوق صيغةٍ توافقٍ ما، قد يبلغها ذات المنهج النفعي إياه في حسابات المنافع. وبذلك لا يخرج راولز عن قبيلته الأنغلوسكسونية الأصلية بالرغم من محاولاته (التطبيعية) في وقف حرب المفاهيم بين شاطئيْ الأطلسي ـ وذلك باستعارة الكانطية. لكن هل يمكن الفرار من التواجه دائماً مع الأزمة التضحوية، حتى في هذه الدرجة الأدنى من التفعيل القيمي في مجال حساب المصالح، وخاصة عندما يعترف راولز بتواجد ما لهذا التفعيل فيما يسميه بالحالة الأصلية لقيام المجتمع المدني. ذلك أن الفهم الحداثوي لأيقونة (الأزمة التضحوية) يبرهن على أن العطاء، أو ذلك الفعل الذي تتخطى نتائجُه بواعثَه المصلحية المباشرة، ينبغي أن ينظر إليه اليوم على أنه أكثر واقعية من كل ذلك الثقل أو الشحن بالواقعي الذي تُزرق به دلالة المصلحة لدى النفعيين. فإذا كانت حجة هؤلاء تقوم على أساس أنهم يحفظون للواقع اعتباره الأول، عندما يعتبرون أن الدوافع المحركة لأفعال الأفراد والجماعات إنما هي المنافع، فإنه يبدو أن العطاء، أو تلك التضحية التي يعنيها الفعل المجاني، هو حقيقي وواقعي، وقد يكون أكثر واقعية من الحساب المنفعي الخالص؛ كما حاول أن يثبت ذلك الأنتروبولوجي المتميز موس (Mauss). فلم يذهب كتابه عن (العطاء)[18]، نسياً منسياً. ذاك أنه فضلاً عن أن

أعلاماً كباراً من مؤسسي النزعات الجديدة في الفكر الانتروبولوجي الفلسفي، من أمثال لوي دومون، من الذين لا يكفون يعلنون عن انتماءات أصيلة لأطروحات موس، نجد فيلسوفاً (خالصاً)، جاك دريدا، ينكب على إعادة تفكيك هذه الأيقونة المنسية (العطاء)، في لحظة اصطراع الليبرالية، بين جناحيها المجدد، والوحشي المعهود، المتأصل في جذور النفعية الأنغلوسكسونية.

هل يمكن القول إن العطاء أو الأعطية، تأتي في أولى درجات التضحية. لكن الأعطية تظل تنتمي إلى حيز الحرية. فليس هناك منح إن لم يكن المانح نفسه مختاراً وَطَيِّعاً عندما يقدم على تحقيق الأعطية. لا مجال لمنحة، لا معنى لها، إن أتت نتيجة قسر وإرغام. كذلك ربما كان هو المقصود من مفهوم التضحية لسانياً على الأقل. فالمضحي يقبل بالتنازل عن شيء من ممتلكاته، أو مصالحه، وصولاً إلى التخلي عن حياته بإرادته وحدها. كأن التضحية هي العمل العنفي الوحيد الذي يتجرد من خصائص العنف الألصق به، والمعروفة عنه، من مثل الإكراه والشدة والقمع. غير أن التضحية فارقت اختيارها الحر، وعطاءها المجاني، عندما فقدت استقلالها اللساني كمفهوم وجودي، وخضعت لاستغلال الأقانيم الجمعانية، من طوطمية وتقديسية ودينية وأخلاقية، وأخيراً من إيديولوجية وشعبوية.

يفخر (المجتمع المدني) بطرحه لمصطلح: الالتزام، كتحديث لمفهوم التضحية، وإنقاذ له من براثن القدسيات على اختلافها سواء منها المفارقة أو المحايثة. فالالتزام يحرر التضحية من أنظمة القسر والإكراه التي تهيمن على إرادة الفرد من محيطه أو اعتقاداته. تعيد للتضحية صورتها القديمة كعطاء حر. وبالتالي يسمح الالتزام بمبدأ التنازل الطوعي عند الأفراد والجماعات، عن كمية ونوعية معينة من الرغبات الطبيعية، والميول الاكتسابية، لصالح النظام العام، يسمح هذا المبدأ بإعطاء المبرر الكافي لدوام فعالية القيمة مقابل المنفعة، الأمر الذي لا يترك الساحة خالية أمام سلطان المنفعة، وحساب المنافع وحدهما. فليست المنفعة بأكثر واقعية من لحظة العطاء، أو بتعبير أكثر التصاقاً بالبيانات القانونية، فإنه يمكن القول إن المجتمع المدني القائم على مبدأ الالتزام والتنازل الطوعي إنما يتعامل بعُمْلَتين، في ظل الليبرالية الحديثة؛ إحداهما تقوم على حساب المنافع، والأخرى تتداول حساب الواجبات والحقوق. ويقع السجال دائماً بين الليبراليين أنفسهم حول أي من العُملتين هي الأصلية والأخرى هي الزائفة. والمعيار المطروح بين المتساجلين يدور حول أي منهما تعبر عن الواقع. هذا الواقع الذي حُدِّد في الماضي بالطبيعة البشرية، ثم أصبح تعبيراً عن ظروف الصراع المادي القائمة فعلاً داخل المجتمع الصناعي. حتى راولز نفسه فإنه يستدعي هذا المعيار، وهو ادعاء الاستناد إلى واقع الحال. لكن أصبح لهذا الواقع اسم آخر وهو البنية الفعلية للمجتمع الرأسمالي الراهن. إذ تبدو هذه البنية كما لو كانت قاعدة التفكير، أو

المقدمات (النظرية) التي ينبغي التسليم بها للانطلاق إلى بعض تعديلات مقترحة، تتناول صيغ الإجراءات العامة.

وهكذا جاء اختراع الإيديولوجيا ليساهم منذ أواسط القرن الماضي في إيجاد الحيز الثالث بين المنفعة والقيمة، وذلك عندما أدخل مفهوم الزمن بين الحدين. فالتاريخ هو حيز التمفصل بين القوى الاجتماعية التي سوف تتوزع جبهات الصراع. وكل منها تدعي تعبيراً عنه وحيداً. ولذلك اكتشفت العقلانية الحديثة فكرة التاريخ كما لو كانت التركيب الأعلى الذي فيه تنحل التناقضات الكبرى. لكن المشكلة أنه منذ أن تم هذا الاكتشاف اعتباراً من هيغل، فقد أُلبس منذ البدء جلباباً معيناً ألقته عليه هذه العقلانية، وغيّرت ألوانه وموضته أو طرازه، من عصر إلى آخر. فلم يحدث في سياق المشروع الثقافي الغربي أن تحققت مواجهة واحدة للتاريخ كما هو، إلاّ من خلال تأطيره عبر مشهدية تسقطها عليه ذات النظرة التي تدعي اكتشافه. وبذلك لم يتمكن هذا التاريخ أن يقدم منظره الحقيقي المستقل عما يقذفه عقل المرحلة، أو العقل، التحقيبي الذي ينمو في ظله. فما كان يعنيه مصطلح الوعي التاريخي لدى كبار متداوليه والمروجين له ليس سوى تعبير عن نظام الأنظمة المعرفية الذي كان يتحكم بكبار المفكرين، سواء بالتواطؤ الصامت معه، أو بالتعامي عنه أو تجاهله، بل جهله أحياناً كثيرة.

يمكن القول إن ذلك ـ التاريخ كان يجري وعيـ ـهُ من دون حامله الذي هو العالم. فكان من السهل على الفكر الإيديولوجي إلحاق المضمون المتخيل، في غياب عن العالم. إذا كانت (فكرة) التاريخ ترحله دائماً إلى بعد واحد من أبعاده وهو المستقبل. فالتاريخ يجري. وليس المهم هو عَين جريانه، بل انتظار ما لم يجر ـ فيه ـ بعد. وبالتالي فإن التغيير يصبح نوعاً من الإنجذاب السحري إلى كل ما ليس متحققاً بعد بصرف النظر عما يجري الآن وهنا. وهكذا يتحقق إعدام العالم الراهن، وتصور سيادة عقلانية مطلقة على عالم هو في طور المجيء. إن العقلانية الواحدية كان يمكنها إلغاء عالم الناس، واصطناع مستقبل آخر يسود فيه قانونها الخاص وحده. من هنا حلّق مفهوم التاريخانية، ونُسي التاريخ. صار سهلاً اختزال العالم من تعدديّاته ومفاجآته، وصدَفه اللامتناهية.

ولا ريب فإن التطورات الهائلة لحصائل العلوم الخالصة وتطبيقاتها الصناعية، كانت تخدم مباشرة هذه التاريخانية بما تستمده منها يومياً من (دلائل واقعية) على صحة عقيدة التقدم. فلا غُرْوَ إذاً أن ينحل التاريخ إلى مجرد هذا ← التقدم. كان إنجاز العصر الصناعي، يصنع يومياً وتفصيلياً كذلك أقوى براهينه على حتمية هذه المعادلة بين التاريخ (بالحرف الكبير) وبين هذا ←التقدم. وبالتالي لم يكن بالمستطاع تقديم أية بدائل إلاّ إذا اتخذت شكل تطوير أو تنويع لصيغ هذه المعادلة الثابتة بالذات، دون أن تخدش صناعة الحتمية التي تولد صحتها المنطقية وتحرسها.

لقد استطاعت (حتمية) التقدم أن تفرض نفسها كنظام الأنظمة المعرفية الضمني الذي لا مهرب من ادعائه إلا بالارتجاع إليه مباشرةً أو مواربةً في الخطاب الإيديولوجي سواء لدى القطبين، لما سوف يسمى بالانقسام الاجتماعي السياسي، ما بين الليبرالية والثورية. لن تثير موضوعة التقدم أي شك أو تردد لدى جميع التيارات الفلسفية والسياسية المنبثقة عنها في حقبة تفيد في التعاطي مع التقدم بصورة أفضل. من هنا لم يكن ثمة خلاف معرفي حقيقي بين الهيغلية والماركسية. كلاهما يوظفان التاريخ بمصطلحه الأصلي، لتبرير ثمة تاريخانية تحاول تأطيره واختزاله وفق عقلانية محددة. وواسطة هذا الاختزال كانت سحرية التقدم. أما الخلاف فهو يتعلق بالمنهج، ولكن ليس المنهج بالمعنى المعرفي، بل بمعنى الطريقة التي سوف يتحقق بموجبها ذلك التقدم، ويُنجز أهدافه النهائية.

وحين تبدأ الليبرالية الجديدة على طريقة فوكوياما مثلاً، بتكريس الصحة المنطقية والصلاحة الواقعية معاً لمفهوم التاريخ ملتصقاً بأقنوم التقدم، فهل يحق لها أن تحتج بسقوط الماركسية وحدها لتبرهن على سلامة المنظور الرأسمالي دون أن يكون الأساس المنطقي الواحد الذي تستند إليه كل من الماركسية والليبرالية قد أصابه ما يصيب أحد قطبيه. فكيف تنجو الليبرالية من ذات المصير المتناقض الذي انتهت إليه عدوتها الماركسية. فما ينبغي أن نستنتجه عشية سقوط الإيديولوجيا أن نظام الأنظمة المعرفية الواحد الذي استند إليه عن وعي أو بدونه كلٌ من قطبي التاريخانية الحديثة: المثالية (الهيغلية) والمادية (الماركسية) ـ هنا، هو الذي يتعرض للانفضاح والتعرية، وبالتالي للمراجعة الجذرية.

بعبارة أخرى فإن سؤال الحداثة الراهنة يضع حداً لإشكالية الأدلجة التاريخانية: **يتنقل من التاريخ إلى العالم**. قد تكون هذه النقلة شبيهة بالعودة إلى الأطروحة اليونانية التي واجهها الفكر الفجري في أولى محاولته الجادة في البحث عما يعنيه هذا العالم المحيط بالمكان الوحيد الذي يمكنه أن يشاهده. ويعجب لظواهره، منقباً عن لُغزه، ولُغز وجوده في مركزه وأطرافه. غير أن هذه العودة لا تعني تكرار الطرح اليوناني. إذ لا يمكن إهمال كل التراث الفكري والتاريخي الذي امتلأت به مسافة القرون الطويلة بين الفجرية اليونانية، وغسق الراهنية الحداثوية.

ذلك ما تعبّر عنه مبادرة **الفكر الفوري**. فالفورية ليست سوى استعادة الآن وهنا على أساس اكتشاف الواقعية لكل ما هو متواجد. وإذا كان ثمة ما يميز حقاً حداثة ما بعد «الأنوار» فهي خاصية الفكر المكاني، الذي يتحول إلى برمجة الواقعية. وهذا كله مما يعيدنا مجدداً إلى صميم الخارطة الموجودة وحدها، وهي خارطة العالم. إن اكتشاف العالم في منطق الألف الثالث هو المدخل إلى الفورية كرهان أخير لانبلاج المشهدية في صميم المرآوية التي تحيط بكل شيء، يصير الرهانُ انبلاجَ المشهدية فوق جدار المرآوية قبل «نهاية التاريخ»، ولا مجيء: (الإنسان الأخير).

الهوامش والمراجع:

(1) سنرى أن راولز بدلاً من إنكار التراث الأوروبي، والكانطي خاصة، كما دأبت المدرسة الأنغلوسكسونية على فعله دائماً، فإنه يُدخل هذا التراث إلى قاعدة بنائه النظري، كما لو كان أحد المصادر المفروغ منها. كما لو أن العدالة كمفهوم يعود إلى هذا التراث، وبالتالي لا حاجة إلى إعادة تأسيسه. بل ينبغي الانطلاق مباشرة إلى حديث «المجتمع المدني». لقد قام هذا المجتمع (فعلاً؟!) ولم يبق سوى تحسين أدائه. وهذا ما يشكل (نظرية العدالة) التي ستتحول عملياً إلى إنصاف.

(2) الفارق الكبير بين الفيلسوف جون راولز، والإيديولوجي فوكوياما أن هذا الأخير أراد أن يسوغ «نهاية التاريخ» بإعادة قسمة الواحد، وإبراز عنصر التيموس وحده كمحرك للتاريخ مبرراً بذلك إقامة إمبراطورية الشر بديلاً عن ماهية العدالة، كما لو كانت تتويجاً لكمال التاريخ!

(3) بمعنى أنه عندما يثبت أن نهاية التاريخ هي الليبرالية، وأنه ليس ثمة طريقة سواها أو هدف للحضارة، تصبح الأخلاق تبريراً للواقع، وليس تغييراً فيه. وذلك ما يناقض تماماً فكرة التاريخ عند هيغل الذي يعتمده الليبراليون الجدد إذ ليس هو الواقع الخام الذي يبدأ منه التاريخ، يصير هو نهايته.

انظر بخاصة كوجيف الذي يوضح إلى حد بعيد الفارق بين مفهوم التاريخ وخطابه في كتابه:

Alexandre Kojéve: **Le Concept. le Temps et le Discours.** Ed. Gallimard.

(4) يقع هذا الخلط دائماً في الخطاب السياسي الليبرالي ما بين القانون والأخلاق والميتافيزيقا بحيث يُعْتَدُّ دائماً بلغة القانون كبديل عن المجالين الأخيرين. وهذا ما يحاوله أنصار «المجتمع المدني» حسب المفهوم الأنغلو - سكسوني. وقد حاول الفيلسوف الأميركي ليوستروس أن يعدل قليلاً من هذه النسبوية المجانية، في سعيه إلى استعادة الأفلاطونية كأساس لليبرالية الأميركية، قبل محاولة راولز في استعادة الكانطية لذات المهمة وهي تبرير الواقع بالمفهوم الفلسفي سواء كان أوروبياً أو إغريقياً. انظر كتابي ستروس:

Leo Strauss: **Qu'est-ce que la philosophie politique,** Ed.P.U.F., 1959.

-Études de philosophie politique platoncienne Ed. Vrin. 1983.

(5) Rawls: **Théorie de la justice** Ed. Seuil P.437-495 Bawls.

(6) (7) Jean-Pierre Dupuy: **Le sacrifice et l'envie.** Ed. Calman-Lévy. P.107-161.

انظر خاصة هذا الفصل الذي يناقش فيه علاقة راولز بالنفعية:

(8) أورد راولز في معرض رده على الناقدين من زملائه الذين اتهموه بإهمال الإكراهات السياسية الواقعية وأهميتها الضاغطة على كل نظرية جديدة حول العدالة وقد ألمح إلى ذلك دوبوي في كتابه المذكور سابقاً: ص 37.

(9) Dupuy: S.E., p.124.

(10) Rawls: T.J., p.133.

(11) Ibid., p.47.

(12) (13) Ibid., p.47, 227-309.

يجتهد راولز بصورة خاصة في إيضاح ما يميز نظريته، وهو موضوع الحالة الأصلية، في كل من الفصل الثالث والرابع من الكتاب. ومع ذلك فلا يمكن لهذا التوضيح أن يكون قاطعاً تماماً حول الإشكال الأساسي بين ما يميز الوضع الأصلي عن الواقع السياسي الأخلاقي القائم. ويبقى الالتباس قائماً بينهما طيلة التطورات الآتية في الكتاب.

(14) إن العودة إلى الأخلاق تطبع الفكر الغربي الراهن. فإذا كانت سمة العصر البارزة هي الفردوية

فالسلوك يغدو مركز الاهتمام. ويجد الفلاسفة المعاصرون أنفسهم مضطرين إلى الإدلاء بآرائهم حول القضايا الأساسية التي تثيرها عودة الخلقية. والإشكال الأول الذي يواجه الجميع في هذا الصدد يدور حول الكيفية التي يمكن أن يتمفصل حولها كل من الخلقية Moralité والإتيقا L'ethique. لكن عندما ينتقل الاهتمام مجدداً نحو التوفيق بين الفردية والاجتماعية يعود التصادم ما بين الكانطية والنفعية. ومذهب رالوز يقع ضحية هذه التوفيقية.

(15) الدولة الزبونية تعبير مستجد يسود بعض الدراسات الاجتماعية السياسية المقارنة، والمتعلقة خاصة بنشأة ما كان يسمى بالدولة الوطنية في العالم الثالث.

(16) Francis Fukuyama: **La fin de l'histoire et le dernier homme**, Ed. Flammarion. P.173-233.

يؤكد فوكوياما على الجزء الراغب من ماهية النفس الذي يدعوه أفلاطون بالتيموس وهو يعني عنده بخاصة الرغبة في الاعتراف Le migalotimia التي تترافق معها الرغبة بالتساوي مع الآخرين L'isotimia. فهو بذلك يحرك الفرد والشعوب في التاريخ إلى هذا الجانب الطبيعي ـ القيمي في آن. ويربط نهاية التاريخ بإيجاد النظام الاجتماعي الاقتصادي (الليبرالية)، الذي يحقق إمكان هذا النزوع الطبيعي. وذلك استناداً إلى فكر هيغل كما أعاد تفسيره كوجيف في أواسط هذا القرن. يراجع القسم الثالث في هذا الخصوص، من الكتاب.

(17) من المهم الانتباه حول هذه النقطة أن كل الرهان الذي يقدمه الهيغليون الجدد، على طريقة فوكوياما، واستناداً إلى تأويلية كوجيف تحديداً، هو أن الطبيعانية ستتخلص عبر قصة التاريخ من كل عقباتها في العالم، وبالتالي لا بد أن يتحد شكلها كغريزة للتيموس، بمضمونها وهو تحقق الرضى الكامل أو الاكتفاء الذاتي. وبالتالي يختفي مبدأ الصراع سواء بين الأفراد أو الأمم. لكن يقظة الوحوش النائمة من العنصرية وأشكال التعصب التي يُتوقع لها أن تكون سيدة الأحداث في العالم، ومحركة للتاريخ من جديد، سوف تدحض كل هذه التفاؤلية الكاذبة. وهذا ما حاول أن يبيّنه (بودريار) في كتابه: وهم النهاية، وإن كان من موقف آخر، يعتمد أساساً على مقولة شيخوخة الغرب وإنحلال حضارته. كما سنعرض له فيما يتقدم.

Jean Baudriallard: **L'illusion de la fin, ou: La gréve des événements.** Ed. Galilée.

(18) M. Mauss: **Essai sur le don, in sociologie et anthropologie.** E, P.U.F., 1950.

القسم الرابع

لقاء المعرفي الحداثوي والجمعانية الفردوية

I انتشال الفرد من غاب التأويلات

II الفرد كائن لغوي

III الجمعانية الفردوية

انتشال الفرد من غاب التأويلات

لعل تعثّر انبجاس الفرد حتى في أخصّ الحضارات تحسساً بترميزه، لا ينجم عن صعوبة هذا الترميز بالذات، بقدر ما يتأتى من أفهوم الفرد كفورية، تهدد ترميزه بفجائية تشكيلات لا تنتهي؛ وكل تشكيل منها لا يكاد ينغلق حتى يختلف عن ذاته، بحيث يكون بدؤه في نهايته، ونهايته في بدئه. فالفوري أقصى ما يتحدى المقهمة. ولذلك كان الأسهل دائماً هو اللجوء إلى التبريري مع كل ما يحتمله من مخاطر الانزياح عن موضوعه الأصلي. ولقد تم ترميز هذه الفورية في كل خطابات التبريري التي جاءت بها أدبيات الأخلاق والحقوق، حتى لا نقول الفلسفة بشكل عام، عبر محاولات شتى في عقلنة هذه الفورية تحت اسم كبير، مدجّن ومقبول لدى مختلف الثقافات، ألا وهو الحرية. فالحرية مهما احتملت من شحنات الترغيب والترهيب، فلقد غدت أيقونة متداولة، صالحة للاستعمال، بحيث تتقبل كل ما يُحمل عليها، أو يُعزى إليها من مفاهيم وقيم وتحليلات، تبررها أو تُمنهجُها، أو تضعها برسم التحقيب التاريخاني؛ فيجري تهميشها أو تأجيلها أو استبعادها تحت طائلة كل المفاهيم الأخرى التي تدعى تقرُّباً منها، في حين أنها تفرض التعامل مع ذاتها ـ أي هذه المفاهيم ـ كما لو كانت بدائل الحرية، وبالتالي بدائل الفرد.

هنالك إذن ثلاث مسافات: من حيز الفرد، إلى حيز الفورية، إلى حيز الحرية. وفي حين يُشرَع في رسْم عنوان الفرد يقع الانتقال إلى الحيزين الآخرين. ولعلّ حيّز الحرية وحده كان الشاغل العريق، الأول لكل نص يبدأ أنطولوجياً لينتهي تقييمياً. لكن الحيز الأوسط الذي هو الفورية، يبقى فارغاً من هذه التسمية. وليس ذلك إلاّ لكون الفورية كما لو كانت تحصيلَ حاصل يفترضه كل نص، ينطلق من الفرد ليتلفّظ حريةً، أو ينطلق من حرية ليتلفّظ فرداً. ومع ذلك، فإن عقلنة الفرد بالحرية، ومن ثم فإن عقلنة الحرية بـ«حقوق الإنسان»، قد نجحت كل منهما في صك عملة للتداول، وتركت أمر التغطية الذهبية الذي تستند إليه متعلقاً بما يقدمه تداول العملة نفسها من تراكم قيمة اعتبارية لها. وبذلك تخلصت من تأمين تلك التغطية «الذهبية»

والحفاظ عليها في مصرف مركزي واحد. فالمفهوم الرائج هو كالعملة المتداولة التي لا يسأل أحد عن قيمتها الأصلية، بقدر ما ينصب الاهتمام على قيمة الأشياء التي يمكن شراؤها بها.

لماذا يظل حيز الفورية غائباً أو مسكوتاً عنه، أو غير مُحَسّس به إجمالاً. ذلك لأن الفورية صفة أو حالة لشيء لا تبرز إلاّ ببروزه. لكن ذلك (الشيء) الذي نقصده وهو الفرد هنا، لا يراد له أن يتحول إلى سؤال إن كان قابلاً للفورية أو غائباً عنها. فهو موضوع جواب حاضر دائماً، ما دام يستطيع أن يكون كلُّ أحد في كل لحظة. فهل هو هذا الفرد الموجود كل آن، وكل هنا، هو ما يشتغل عليه سؤال الفرد حقاً. فالمسافة قائمة إذن بين فردٍ للنص وآخر لما تحت كل نص. والفوري هو الذي يريد أن يتجاوز هذه الطوبوغرافية، دون أن ينفي إمكانية مثولها واستمرارها. يعلم بذلك أنه إنما يتجاوز شكلاً من التعقيل، ويدخل مفازة من التعجيز. تلك هي مغامرته. وأصعب ما في الفوري لا أن يشتغل شغله بمعزل عن/ ولكن على صلة مما لا يطبق أية علاقة معه، الا وهو التعقيلي أو التمعيني. ولهذه الأسباب كلها مجتمعة أو متفرقة فقد كان تعقيل الفوري يقع غالباً في صيغة واحدة من صيغ الترميز اللامحدودة، فيسقط تبريرياً.

ما نقصده نحن، ليس إعادة احتياز بـ/ أو تحسس بحيز للفرد، وآخر للحرية، فلطالما غصت النصوص بالحيزين معاً. لكننا نهدف إلى حيز الوسط أو التوسط بين الآخرين، وهو الخاص بالفورية عينها. إذ تُسَرِّعُ الفوريةُ فجأة من سكون العبارة. تُدخل عليها عُجالةَ الحدوث. تعيد انتظام حدودها الثلاثة: الفرد، الفورية، الحرية، فيما هو غير مألوف حتى الآن في التنصيص أو الترميز. هذا بالرغم من أن الحد أو الحيز الثاني، أي الفورية، ليس شيئاً، سوى أنها تطرأ على العبارة بالزمن وحده. ليس أي زمن. بل هو المرتصّ في عُجالة. ليس سائحاً (فيما ـ قبْلُ) إلى ما لا نهاية، (فيما ـ بعْدُ) إلى ما لا نهاية.. بل يصير ـ زمنَ ـ النطق به. فكل الثورة/ الانقلاب المطلوبة تتلخص في إيقات العبارة، وليس في توقيتها فحسب. وإيقات العبارة يعني جعلها تختار من الوقت مثوله وراهنيته فقط. وحتى تغدو دلالةُ فرد راهنية وإيقاتية، لا بدّ لها من فوريتها. إذ ليس أكثر من مادية الفرد، واخفّ من دلالته معاً، بحيث، وهو الموجود وحده، لا يكاد يكون موجوداً أبداً.

فالتعجيز، أو هذا النوع من التفكير الذي يكون مستحيلاً ـ ومع ذلك لا بد من تعاطيه وممارسته بشرطه (التعجيزي) المزدوج هذا، وهو كونه ممكناً، ومستحيلاً معاً ـ هو ما نواجهه ونلح عليه الآن من خلال شرط: الفورية. إذ بدون هذه الفورية ينتقل تنصيص الفرد من الترميزي إلى التبريري. والفارق رئيسٌ بينهما. فالترميزي هو تأويل يظل مفتقراً إلى نصه الأصلي، ومعترفاً بـ/ ومؤشراً على هذا النص من مدخل الافتقار

والحاجة نفسه. بينما يجاهد التبريريُّ في ألاَّ يقع في خطأ الإمساك باسمه الأصلي؛ بالعكس، فإنه يدعي ثَراءً لا حدود له، عندما يحاول أن يوظف ما استطاع من المفاهيم المتداولة في ترويج مصطلحه، وصَبْغ اللغة بكتابته وقراءته الخاصة. فلقد كان ضعف الفرد كمفهوم يدفعه إلى القبول بمفارقة فوريته، والالتجاء إلى خيم كل البائعين الآخرين الذين كانوا يروّجون خصائصه على أنها تمتّ إليه، وإلى ما ومن يغايره في آن. لم يكن يقوى على مقاومةٍ كصنيعة من بين صنائع أخرى. وحتى عندما تفرض فوريتُه أحياناً بعض أفاهيمها، غير المفهومية تماماً، فإنه كان مضطراً للاعتذار عنها بادعاء صلة بقوى غريبة عنه، راسبةٍ في قعره الغامض، أو علويةٍ ما فوق جسده الصغير النحيل.

لقد تأخر ميلاد أول علم مباشر للفرد وهو السيكلوجيا، ولم تستطع السيكلوجيا طرح خطاباتها إلاَّ في محاذاة، أو في هامش من السوسيولوجيا. وعندما تلاشت الفورة الأولى للسيكولوجيا مع طغيان الأيديولوجيات الكليانية، فإن السيكلوجيا رضيت بالغوص في قيعان التحليل النفسي، وسلمته مقاليدها، عسى يمكنه أن يحتفظ بشيء من خصوصيتها مقابل اجتماع كل قوى المجهول تحت مصطلح اللاشعور. هذا الخزان الأسطوري اخترعه /فرويد/ كيما يكدّس فيه بدايات ومخلفات القبيل البشري بتمامه. وبذلك تعود العموميات والاجتماعيات والكليات لتسكن في عمق الفرد البائس. وتفرض عليه كيما يعيد الاتصال بذاته، المرورَ عبر كل نصوصها. لكن يمكن بالمقابل القول إن التحليل النفسي باختراعه أسطورة اللاشعور، فإنه لم يؤشر فقط على ذلك المخزون الهائل، بل أعاد تحريكه وتفعيله من خلال ذاتية، ينتقل إليها العالم كله دفعة واحدة، يسكن مقرها، بعد أن كانت مقصية إلى أبعد هوامشه.

فالذاتية الفرويدية تجيء شكلانياً مقابل الذاتية الهيغلية ولكن بصيغة مضادة. الفرويدية هي ذاتية المخلفات والرواسب وحطام كل المعارك الفاشلة التي تركتها وراءها ذاتية تاريخانية انتصارية وإطلاقية كلها، اكتسحت وجه التاريخ والعالم. اللاشعور جواب ساخر على مشروع الروح المطلق الهيغلي يذكّره بكل منسياته التي لا تزال تطارده العقلانوية الفاتحة، وتُراكمه في قيعان اللامعقول. كأنما الجدل لم يتقدم خطوة واحدة عن بداية التاريخ. فالعشير أو القبيل الابتدائي عنفٌ سريٌّ غير معترف به. لكن السلالة (الإنسانوية جداً) تحمله معها عبر كل حقب التقدم، وصولاً به إلى أعلى مراحل الحضارة تعقيداً وتركيباً. فالحضاري الأعلى يبرر عنفه التركيبي المعقد بعنف ما قبل تاريخه الجاهلي؛ لذلك ليس من مصلحته تجاوزه بل استحضاره معه وإبرازه في كل وقت يشرف فيه هذا الحضاري على انهيار خزينه من التبريري اللامحدود. ولكن من أين يأتيه هذا التهديد. هنا يتدخل التأشير الهيدغري. فهو يأتي بما هو أقل من التهديد. إنه مجرد تحذير، يتوجه إلى مجمل المشروع الثقافي الغربي من

حيث إنه إمعان وتورّط متمادٍ في نسيان الكينونة. ولو كان لـ هيدغر ثمة رأي مباشر في الفرويدية حول ما إذا كان اللاشعور يقدم نقلة أنطولوجية أو معرفية خارج المشروع الثقافي الغربي، أم أنه يشكل المشروع ـ المضاد، الذي يأتي متأخراً عن أوانه، بعد أن تم إغلاق دارة المشروع الأصلي، وتمّ ختمه بخاتم «نهاية التاريخ» العتيدة؛ لو كان لـ هيدغر رأي في ذلك لكان جوابه أن التحليل النفسي ليس زحزحة للمشروع عن سكّته، ولا مشروعاً ـ مضاداً، لكنه تزييف لوقت مخصص لانبجاس العدمية، من نوع عدمية نيتشه. تلك التي جهلها أو تجاهلها فرويد وكانت معاصرة له. أو من نوع تلك الأقدمية (التاريخانية) التي جاء بها فرويد، وكان جَهِلها أو تجاهلها هيدغر، بالرغم من معاصرة صاحبها فرويد له[1].

إن خزين اللاشعور من عنف التشكيل ما قبل التاريخي للعشير البدئي ـ أو الابتدائي، الذي يحمله (الإنسان) في عضوية جسده عينها، في خاصية التوالد والاستمرار الحيويين لهذه العضوية، ليس معيقاً لفورية الفرد فحسب، بل إنه يجدد كل جاهزيات التبريري، ويرشحها لنقل (أصل الاستبداد) من تربة البذرة إلى نواة البذرة عينها. هكذا يمكن للفرويدية أن تساهم في نسف آخر تجليات «الحق الطبيعي». إذ تجعل الفرد ليس مسكوناً بهذا الحق بدئياً، بل بكل العنف الذي يقسم وحدة الفرد الأولية بين جلاّد وضحية، ويخضعهما معاً إلى حتمية استمرار هذه القسمة واستفحالها، وأولوية تفعيلها في كل نشاطات الفرد الأخرى.

تتشبّث الفرويدية بالعنف الخام لتعليل العنف المصطنع أو المكتسب الذي جلبه إلى ذاته ربيته إنسانُ الحضارة، وألبسه صيغ التبريري في مختلف خطابات المعرفة، وتشكيلات الأنظمة الحقوقية والسياسية والاقتصادية المتعاقبة. وبذلك فإن الفرويدية تثبت إنسان العنف كأصل؛ وفي الوقت ذاته فإن المكتسب من كل ما تنجزه الحضارة، لن يستأصل ذلك الأصل، وقد يُحسّن من أدائه فقط. ذلك هو معنى المكبوت. إنه ذلك الشيء الذي لا يتغير، لكنه يبقى، وإن كان بقاؤه تحت حجاب وأقنعة مستعارة دائماً. من هنا فإن جهد الفرويدية في إعادة فرض مقولة المكبوت يمكن اعتبارُه أو إدخاله في خانة التبريري ـ المضاد. إنه التصدّي الأول للترميزي ـ الطارىء، باسم الترميزي ـ المستمر. لكن التصدي وإن كان يتعامل بالعلاقات السالبة السلبية بين عنف (فوري) لكنه مكبوت أو محرَّف، وبين انتظامات العنف المعقلن، هذا التصدي لا يرقى إلى التشكيل الأنطولوجي الذي شرَعه نيتشه، وخطط استراتيجية صراعه بين القوى الفووية والقوى التنافسية؛ نفحه بدرامية، وقد فجّرت عنفه بطريقة استيطيقية رشحته ليكون مادة للإبداع الفني. وبذلك أعاد نيتشه اصطفاف المعرفي ـ الأنطولوجي ـ الجمالي، ذلك الثالوث الأفلاطوني، من خلال لحمة حيوية مباشرة، بدلاً من بقائها معلقة، وشاحبة، عبْرَ مفهمةِ عالمٍ تجريدي مفارق دائماً.

ليس جهل فرويد لنيتشه وأعماله محض صدفة. فلو أنه التقاه لعرف فيه نقيضه الكامل. ذلك أن الكشف عن المحجوب قد يكون ديدن الاثنين. لكن عملية تخزين الحُجُب تدخل في سياق التحقيب التاريخاني عند فرويد، عندما يكون الكشف عن المكبوت (الجاهلي) ليس سوى وسيلة لإعادة تلاؤم الفرد مع الحقبة الحضارية المتأخرة، أي تغليب القوى التنافسية الراهنة على القوى القووية المستمرة، وبما يعني إعطاء أولوية المبادرة إلى الترميزي الطارىء تحت أسماء جديدة، ومتابعة الإدانة للترميزي المستمر، والتحايل عليه، وتهجيره باستمرار من ديناميكيته الخاصة. فلم يكن عجيباً أن يجد التحليل النفسي جنته الاجتماعية والأيديولوجية في حضن الأمركة الصاعدة خلال النصف الأول من القرن العشرين. فيغدو شعار (التلاؤم مع الواقع) هو الوصفة السحرية التي تقدمها الأمركة لكل الوافدين من الثقافات الغريبة والمتعارضة. فالمطلوب ليس مجرد التخلي عن الأثواب القديمة البالية، ولكن تحرير الجسد ذاته من جسديته، والتراجع إلى مرحلة الهيولَى، السابقة على كل تشكيل. لأن التلاؤم مع الواقع يأمر الجسد المنتصب أمامه بكسر هيكله العظمي، والانكفاء إلى حال من العجينية الممنوعة من الدخول في أي تشكيل نهائي؛ بل عليها المكوث في تلك الحالة الرخوة التي تجعلها قابلة للدخول في أي قالب موقت دون الالتصاق به نهائياً. وذلك حتى يمكن خروجها منه وإعادة التجربة مع قوالب أخرى، عارضة وعابرة، وهكذا إلى ما لا نهاية[2].

* * *

وإذا كان لاكان شديد الحزن لمصير التحليل النفسي هذا لدى الأميركيين، فإن محاولة انتشاله جعلت من (تعليم) لاكان نيتشوياً مجدِّداً للفرويدية بتعابير لسانية بنيوية مقنَّعة بفلسفة الاختلاف قبل أن تعرف تسميتها تلك: يُرجع لاكان التحليل النفسي إلى حضن السؤال الفلسفي، بعد أن سعت الفرويدية الأوروبية إلى طرح نفسها بديلة عن الفلسفة مؤقتاً، وبعد أن استخدمته الأمركة كإيديولوجيا ـ مضادة، تنكر موروثات الأيديولوجيات الأوروبية الجاهزة، والوافدة مع جحافل المهاجرين من القارة القديمة. إنها إيديولوجيا القولبة بدون أي قالب؛ وهي تلك التعويذة التي صاحبت المتغيّرات التقنية المتلاحقة مع ازدهار «الرأسمالية الجديدة»، والتي تسمى التكيف، وتمجيد تلك القدرة السحرية الجديدة على التكيف مع متغيرات الظروف المحيطة. لكن القابلية والطواعية للمعطى المباشر لا تعني انحسار الذات وذوبانها في مجرد أنا متموجة، بدون هوية، ومتلائمة مع أوامر المحيط دائماً، فحسب. فإن قطع الفرد عن ذاكرته، لا يتيح له ولادة متجددة دائماً، بقدر ما يضمحل الفرد نفسه حتى يتساوى مع ظرف ردّ الفعل الراهن. إن سلسلة الاستجابات أو ردود الفعل لا تصنع فرداً، ولا تعبر عن تعددية الفرديات. وهو الأمر الذي يتعارض تماماً مع أفاهيم للتعددية المطروحة

مع الحداثة البعدية في محصلة الغربنة الأخيرة. وأول هذه الأفاهيم ولا شك هو أن التحدّي ليس التكراري، كما ليس هو الواحدي. وإنسان الاستجابة ليس هو (إنسان القصبة الفارغة التي تعرف أنها كذلك)، ولكنه هو فرد القصبة الفارغة تماماً حتى من معرفتها لنفسها أنها كذلك. فهو فرد يرى نفسه في كل شيء حوله من وجود الآخرين، ومن وجود الأشياء، دون أن يرى له وجهاً لا يتكرر أو لا يتغير. فرد ـ الاستجابة مرتهن دائماً بما يُعَدُّ له من ظروف. فهو ليس الكائن المؤهل لغير أن يكون **المؤهَلَ لما يراد له أن يكون أو يفعل**، وأن يتغير كونُه وفعله باستمرار، حتى يصير التغيير هدفاً لذاته. فهو الفرد ـ **الآنيّ**، وليس **الفوري**. ذلك أن الفورية تعني إمكانية عودة لذات النفس وسط كل تغيير، بينما **الآنية هي عكس الإنّية** (بحسب المصطلح الأنطولوجي في تراث الفلسفة العربية). إنها شكلانية الاستجابة. وبالتالي فقد كان سهلاً على الوظيفية (Le fonctionnalisme) أن تمسح إتيكا الذات كلها إلى مجرد أوّالية تدريب. ينحلّ تراث التربية إلى المران والمراس. وهكذا يجري نقل الفرد من مواجهة أفراد آخرين، إلى مواجهة أوّاليات. وأخلاق (المشروع الصناعي) تزحف على مجمل المؤسسة التاريخية ـ الاجتماعية، فتقلب السلوك إلى مجرد امتدادات طفيلية لمنطق (العلاقات العامة)، بدلاً من تناقل الأفكار، هناك بيع عادات استهلاكية مع كل بضاعة مطروحة في مؤسسات السوق، التي تغدو مؤسسة المؤسسات كلها (الثقافة، العائلة، السياسة، الإبداع). بدلاً من سؤال القادم غير المعروف: من أنت، سؤالُ: ماذا تبيع(!).

بكلمة أخرى، فإن الوظيفية تحتال على هذه الواقعة الصارخة في اختراع عُمْلة الأدوار، التي توحي بعودة شيء من الشأن إلى الفرد. الآن لا نواجه أفراداً بل أدواراً. وفي حين ليس من الضروري أن يقدم المجتمع ثمة قيمة للفرد من حيث هو كذلك، فإنه مستعد أن يقدر الدور المسند إليه والمعترف به أصلاً من قبل إحدى المؤسسات الاجتماعية. بالطبع، فإن تصنيف الأدوار إلى طبيعية أو اكتسابية يمكن أن يشمل الجميع. وبذلك يلقى الجميع أنفسهم وقد صاروا أعضاء نافعين في شركة كبرى تتعلم لغات تبادل المصالح، وتتوجها بالقوانين، وتحرسها بالشعائر التي تتطور إلى حساب الشرعيات الحديثة. فيفرض كيان (المجتمع المدني) هيبته مُجَيِّراً إلى لغته القانونية كلّ إشكالياتٍ معرفية أو أنطولوجية، وحتى مؤسسيّة، تصدم معادلات الأدوار وأنساقها التنظيمية المألوفة. فإن (مفهوم) الدور يأتي كأحدث تطوير للتبريري، كما يقدم أفراداً هم في الأصل ليسوا شيئاً على الإطلاق، وإنما يُشرع في تقبّلهم أو احترامهم ما أن يؤدوا ـ أدوارهم المعلنة والمسطّرة على جِباتهم، فالدور هو ذروة التبريري. إنه يلخص كل جهد المدنية المعاصرة كيما تقدم سكانها أو شعوبها مصنَّفة كلها ومُدرجَة تحت خانات الأعمال والمهن والعلاقات. وبذلك تفرض الوظيفية

أخلاقيتها بالدور، بحيث تتم المحاكمة والمقارنة دائماً بما يعنيه الدور كأقنوم، وتأدية الفرد له. فالتقصير أو التقدم، النقص أو الإنجاز، الآلية أو البراعة، الجهد الأدنى والجهد الأعلى، كل تلك التقديرات تغطي مساحة الفرد أفقياً. وحين البحث عن ثمة سماكة له، تبرز امتدادات مساحية أخرى كانت منطوية، ويمكن أن تُنشر كامتدادات المُسَطَّح نفسه. لكن الدور ليس معطى نهائياً، ولا نموذجاً أخروياً يقع على مسافة من داخله، أو مما هو متورط فيه. هناك مرآويات متكاثرة تعكس ما يسمى دوراً بأشباه عديدة له، قد تأخذ أشكالاً وحجوماً متداخلة ومتخارجة. وبذلك فإن (القوى التنافسية) تكبح (القوى القووية) وتُنازعها حيّزها العضوي والحيوي الأصلي، تحتل كامل نسيج الشبكة وخلاياها. ويصبح النداء على القوى القووية أشبه بحنينيات رومانسية لا طائل منها إلاّ في الهوامش الإبداعية.

قد تعود للثقافة هنا، وفي هذا السياق، مهمةُ الاعتراض بطرق غير تبريرية. إذ من يستطيع كسر هذه الحلقة المعدنية الرهيبة التي تحدد الاعتراض على الوظيفية بطرح وظيفية أخرى. فمن يتصدّى للدور إلاّ دور آخر قد يوصف بالأقوى أو الأجدى أو الأكثر صلاحية لضرورات الموضوع المطروح. قد يبرز اعتراض (الثقافي) المنشود من خلال الاستثناءات التي يشكلها دورٌ غير مألوف اخترعه فيلسوف هامشي، من مثل فتغنشتين[3]. فإذا لم يتبقّ إلاّ التعامل مع اللفظ، فإن البحث عن الجانب غير التبريري فيه، ربما قد ينتزعه من المصطلح اليومي، ويعيد إلى شيء من تلعثم المتكلم، وشرود المستمع أو المخاطب. فاللغوي يرجع ملجأً غير أمين تماماً إلاّ بالقدر الذي يتمكن فيه حوار إنساني، أو كتابة إبداعية شاردة، من افتتاح مساحات متفاوتة من الانزياحات بين اللفظ ورنته الصوتية، أو بين المكتوب وتمرده على المقول والمتداول.

إن عودة المتكلم تفترض اللسان والوجه والجسد، وكل ملامح العيون والشفاه المرافقة لِلَفْظِ المتكلم. ويغدو ممكناً استرجاع الفرد من تحت ركام الأدوار التي يُنسب إليها. ليس ثمة من مبالغة في وصف المجتمع المصنّع أنه الصامت، وغيرِ المصنّع أنه الثرثار؛ ويبقى المتكلم الذي ليس مُسِفّاً في الصمت ولا في الثرثرة، وهو ما لم يُشرع في الحديث عنه إلاّ عندما أصبح اللغوي هو موطن الدلالة، وليس أداءَها فحسب. غير أنه إذا كان اللغوي لم يُمْسِ موضوعَ علم وفلسفة تابعين لمصطلح اللسانيات إلاّ في وقت متأخر بالنسبة لتحقيب المشروع الثقافي الغربي، فمعنى ذلك أن عودة انبثاقة الفرد كموضوعة محورية للفكر الحداثوي الراهن قد تكون هذه العودة مقترنة بـ/ أو باعثة على نشأة اللسانيات. لكن مثل هذه الحادثة قد استُثمِرت كعلامة مميزة لظهور الفردية، وكأنها حِكْرٌ للمجتمع الصناعي، الذي يُصنَّف عادة في خانة الصمت، وليس في خانة الكلام. فما مبعث هذا التناقض. ربما كان الجواب السريع هو أن عصر الحداثة البعدية هو المرشح وحده لإنتاج المجتمع ـ المتكلم، هذه الصيغة الفريدة

التي تختلف عن كل من **المجتمع الصامت، والمجتمع الثرثار**. ذلك أن خاصية المتكلم تعني تجديد التعريف الأرسطي بفردنته، من حيث تجسيد تطابق الكلام والعقل في آن، فلا مجال لزيادة أو نقصان كميين للكلامي، بالنسبة للعقلاني؛ ولا مجال لاختلاف نوعي كذلك بين الحدين أو الملكتين. لكن المشكلة تظل قائمة في سؤال الأساس: هل أن المجتمع المصنّع، الموصوف بالصامت، هو الذي يتغيّر هذه الأيام، بحيث يكون تخلّيه عن الكلام لصخب الآلة، أو توحيد صمته مع النطق الصامت للكومبيوتر، مقدمةً ضرورية لانبثاق حالة **المجتمع/المتكلم**؛ حيث يولد **الحيوان** العاقل كفرد واقعي في برهة نهاية التاريخ، بعد أن كان مولده كمفهوم في بداية التاريخ مع انبثاق السؤال الفلسفي في أثينا الإغريق.

الفرد: كائن لغوي

بعبارة أخرى فإن الوظيفية التي سيطرت على فكر الأمركة فترةً حاسمةً من راهنيتها قد تعدّت التحليل الطيفي للمجتمع وانزاحت إلى الحيِّز اللغوي نفسه. بمعنى أن هذا الحيز يتقلص يومياً من آفاق الرنين الدلالي التي لا يمكن حصرها أو حصارها، إلى حالات الاختصار الشديد والتحجيم إلى أقل كمٍّ من القول وأقرب ترميز من الإجراء المباشر، إلى الوضعية التي يمكن تسميتها بـ(ريضنة) اللغة (الاشتقاق من الرياضيات) بحيث يزول الفارق الدلالي والأنطولوجي بين الكلمة والعدد. هناك تشحيلٌ كل تلك ـ الزوائد ـ التي تتميز بها الكلمة عن العدد، وإرجاعها من أفق الرنين الدلالي، من صيغة الترميز التأويلي، إلى مجرد الصوت العاري من كل صدى، إلى الرمز الرياضي الأصم إلاّ من الشكل. وقد يمكن التحجُج، في هذه الحالة بأن هذا الإرجاع ليس هو إلاّ استعادة النص الأصلي من تحت التناص الزائد. فالوظيفية تخترق اللغوي لتجرده من بنينة نحوه، وسرية بلاغته، وتعريته من ذاكرة التأويلات، واسترداده إلى حقبة التصويت الخام الذي يمكن تجريده بدوره من العلامات الصوتية، وإحالته إلى (براغيث) الكترونية خالصة. فإن البرغوث الالكتروني هو المحصلة النهائية للوظيفية في رحلة الاختزال اللامحدود التي ابتدأتها مع اقتناص الفردنات في شبكيات الأدوار، ثم في تمزيق هذه الشبكيات عينها إلى أصغر عقدها كـ ـ براغيث مكثفة، مع النقلة الالكترونية، وصولاً إلى تصعيق الشكل عينه بالقصف الليزري، بحيث لا يعود يتبقى من الشيء إلاّ ظل ضوئي، منقَض في لحظة إضاءته. فالوظيفية حاولت أن تُحدِّث البراغماتية التقليدية ـ عقيدة الأمركة في ذاتها ـ في أوالية إجرائية تستوعب علاقات المجتمع الصناعي حسب أطوار انتقاله المتتابع، وخاصة في طوره الإنتاجي الجماهيري الكبير؛ بحيث تقيم توازناً بين هيكلية العمل الإنتاجية، التصنيعية والتوزيعية... إلخ؛ وبين أدوار الأفراد والجماعات الموازية لها. فتتحقق بذلك إعادة صياغة الهرم الاجتماعي كما لو كان نسقاً مصنعياً هائلاً لجاهزيات العملية الاقتصادية وتسهيل أوالياتها الشمولية. وهكذا فالفرد خارج دوره شبحٌ غير مفهوم. والدور لا يفسّر الفردَ، ولكنه يقدمه ضمن حيّزه. يحتاج الفردُ آنياً كيما يتشخصن. وفي حين لا

يمكن للفرد أن يُشَخْصِنَ تعددية في الأدوار الحيوية (لا يمكنه أن يكون الأب والأم مثلاً) فإن هناك تنويعاً رحباً للأدوار الاجتماعية ـ كأن يكون موظفاً خلال النهار، وعاملاً خلال المساء، لاعباً، عضواً في ناد أو حزب. . ـ التي يستطيع الفرد اعتبارها أنها تعكس إمكانياته، أو مواهبه، أو ميوله ونوازعه. فهو قد يلقى نفسه في مثل هذه التنويعات الأقرب إلى شخصيته منها إلى قوامه الاعتباري أو الوظيفي. ولقد يحاول التطور التقني، فيما بعد مرحلة التصنيع الكبير، الإكثارَ من فرص هذه الأدوار الثانوية، المتغيرة والمتنوعة. فإن الدعوات إلى المزيد من حصص الفراغ على حساب العمل، تأتي منسجمة مع التوجه إلى تنمية شكل الفردانية الحديثة. لكن هذه الفردانية التي يُراد لها أن تتوزع في أروقة فراغ، تتسع وتتنوع باستمرار، تجد نفسها في انسجام فراغيّ مع أروقتها المصطنعة هذه؛ فالفراغات المستجدة تتنازعها امتدادات للوظيفية إياها، من ناحية، بحيث تظل تقدم أدواراً، وإن كانت أدواراً ضعيفة وشبه وهمية (أشكال التسلية اللعبية وسواها)؛ ومن ناحية ثانية تسمح بحركة انبعاث لنشاطات ثقافية وفنية، وعودة لاهتمامات كانت توصف بالجدية، لكن تُولَدُ هذه الحركة ـ وخاصة في الغرب الأوروبي (الرفاهي) اليوم ـ وكأنها تعويض واهٍ عن عصر التطلعات الثقافية الدرامية الكبرى. إذ تلوح الاهتمامات بالإبداعيات المعاصرة، فاترةً، وتطلّب استرخاء عقلياً يوازي طلب الجسد إلى الراحة شبه الدائمة. فليس بعيداً عن الواقع أن يسمي الأوروبيون أنفسهم هذه الحالة بتباشير الشيخوخة الديموغرافية، وقد قاربت شيخوخة النفس كذلك.

هناك انخفاض في التوتر بين فردانية اللهو وإزجاء أوقات الفراغ، وبين فردانية الحداثة البعدية التي تصر على تصوير حادثتها وكأنها نُضْجُ الرغبة، وقد شبعت من إرواء الحاجات، واستهلكت توتر الحماسات والالتصاقات شبه الإيديولوجية، وعادت مجرّدَ رغبةٍ مسترخية لا يغريها موضوعٌ بالتحرك المتلهّف نحوه، ولا بإهماله نهائياً، ولكن بالتشرد الكسول ما بين حدودها وضواحيه[4]. فالفردانية الواهية هي عكس الأنانية المتعصبة. ولكن ضعفها ذاك لا يعني إمكانية خلخلتها من خارجها. فهي ما دامت قادرة على التكلم يصعب تهجيرها مجدداً، من حيزها الخاص. والمقصود بالتهجير هنا هو كل ما قدمته لنا أدبيات الانسلاب عن طريق كلا النقدين معاً، الماركسي والهيدغري، بالرغم من التباعد الابستمولوجي بين نهجيهما. ذلك أن انبثاقة صيغة المتكلم بعد مراحل شرسة من استفراد ضمير الغائب (هُمْ) بشخص - المخاطب، وتغييب المتكلم من كلا الحيزين معاً، الغائب والمخاطب معاً، تعيد الأولوية الأنطولوجية إلى المتكلم وليس فحسب الأولوية النحوية. ما دام المتكلم قادراً على الكلام فإن الضميرين الآخرين يباشران حضورهما، حتى لو كان الثالث، أي المبني للمجهول، يغط في غيابه. فالأصل في ترتيب العلاقة بين الضمائر الثلاثة (المتكلم، المخاطب، الغائب) ليس اعتباطياً. بل إنه الترتيب الذي يكشف في اللغة عن بنيتها

الثلاثة العضوية / الفيزيائية (الدماغ، والجهاز الصوتي) من جهة، والنفسية / المنطقية من ناحية ثانية، والبيئية / الاجتماعية من ناحية ثالثة. فالكلام الذي يتوالى كعبارات صوتية في تعاقب زمني يفترض وجود اللغة حسب انتظام تزامني: اللغة تحف بالكلام وتوجد قبله ومعه في آن. وهو ينبت منها ويحمل كل خصائصها وملامحها النحوية، وبنائها الدلالي. لكن اللغة ليست مستودعاً نائماً أو هادئاً يأتي الكلام فيثيره ويغرف منه. ليست اللغة قوة كامنة والكلام كاشف عنها، وموضع لها. الكلام يأتي باللسان والوجه والجسد كما لو كان كل ذلك هو رصيده الظاهراني، وهو اللغة. إذ إنه بعد التمييز الحاسم الذي قدمه مؤسس اللسانيات الحديثة فرديناند سوسير[5]، بين اللغة والكلام، باعتبار الأولى نظاماً تزامنياً (Synchronique)، والثاني نظاماً تعاقبياً (Diachronique)، لا يمكن إعادة اللحمة إلى وجهي العملية اللسانية، إلاّ بقيام أقنوم الفرد، كفورية ممتلئة حضوراً. صحيح أن الوجود المادي الحيوي للفرد يشغل حيزه المكاني تماماً، لكن هذا الفرد المنتصب أمامي لا يشرع في الحضور إلاّ عندما يأخذ قوامه الجسدي تلقائي وضعية المتكلم. فما أن تتحرك لحمة اللسان داخل كهف الحنجرة، وترتعش الشفاه، وتصدر الأصوات، حتى يصير ذلك ـ الشخص ـ هناك فرداً متكلماً يخاطبني، ويصير له وجه أعرفه به كوجه ما لكلام أسمعه. فاللغة الكامنة وراء الجسد، تصوّت كلاماً يصدر عن شخص غدا بالنسبة لي متكلماً، وأنا غدوت له مُخاطَباً. فإن عربيين يلتقيان في عاصمة أوروبية، عندما ينخرطان في تكلم لغتهما المشتركة ينقلبان في لحظة من غريبين إلى فردين متعارفين. أما إذا بقي أحدهما يتحدث بلغة أجنبية لا يعرفها الآخر، وإن كانا من ثقافة واحدة، فإن علاقة المتكلم/المخاطب تتلاشى، وذلك لأن الكلام يرجع مجرد أصوات، نظام تعاقبي من موسيقى معيّنة، لكنها تفتقد الأساس المشترك لدى الطرفين، أي ذلك النظام التزامني لوجود اللغة الواحدة لدى الطرفين. تنتقل غربة المكان التي تجمع الاثنين، لتمسي غربة مضاعفة لانقطاع الحوار. فإنّ تجاور جسدي عربيين لا يتكلمان لغة واحدة، ينقل الغربة من اللسان إلى الجسدين معاً.

لماذا الفرد هو كائن لغوي قابل للكلام. ذلك لأن فوريته تقدم المشهدية الحية والراهنية للكيفية الفذّة التي يمكن أن يتصالب حسبها النظامان التزامني والتعاقبي معاً. إنه يحمل من الجماعة أخص ما يُبَنْيِنها كجماعة، وهي قدرتها على التواصل ـ وأساس التواصل هو اللغة ـ ويحمل من الخاص، قدرته على ممارسة هذا التواصل مادياً وواقعياً عبر الكلام. ماذا يفعل الفرد عندما يتكلم؛ إنه بكل بساطة يفترض أمامه قيام المخاطب. إنه ينقل اللغة كنظام تواجد تزامني لنحوها ودلالاتها، لكنه نسق كامن في حال الصمت، ينقله إلى كلام، أي إلى نسق تعاقبي من العبارات واللهجات والمؤثرات الصوتية، وإشارات اليدين وملامح الوجه. فالمتكلم هو الحيّز ـ الجسدي/ الدلالي ـ الذي يتلاقى فيه، ويتصالب عنده النسقان التزامني والتعاقبي للأقنوم

اللغوي، وذلك بفضل ما يتمتع به هذا الحيز من تميز الفرد بالفورية التي تمفصل الخاص/العام، دونما تدامج بين الحدين، أو استقطاب لأحدهما مقابل الآخر.

لعل عبارة اللوغوس اليونانية التي جمعت بين النطق والمعرفة، بين اللسان والعقل، كان ينقصها دائماً الاعتراف باللغوي عينه خشية الالتقاء ثانية بالمحايثة التي تتبح حيز الممارسة. حيز يشغله الفرد وحده. فاللغوي ليس طرفاً في عملية ذهنية أو كليانية. إنه يتطلب فورية الكائن الوحيد الذي عن طريقه يغدو اللغوي لساناً متكلماً. وهذا هو الفارق الكينوني بين المقول والمكتوب. فالأول يظل يتمتع بفرده وصاحبه الحي المباشر؛ في حين أن الآخر، المكتوب، هو مجرد أثر قد يغني عن صاحب القلم أو المسمار الذي كتبه أو حفره، ولكنه يرجع إلى نسقه التزامني من لغوي، محكوم عليه بالصمت.

أن (معجزة) اليونان، الشهيرة، التي تجلت في اكتشاف عبارة اللوغوس، ظلت ناقصة. إذ يبدو أن تعيين العبارة (اللوغوس) ظل يفتقر إلى إيجاد الحيز الذي يتم فيه تشكيل العبارة عينه. لنتذكر أن الأنطولوجيا الأفلاطونية حصرت مفهوم الفرد في ذلك الكائن (الفيلسوف) الذي هو في حالة طلب للمعرفة مستمرة، دون أن يكون هو حقاً المحل الفلسفي للمعرفة نفسها؛ تمّ بذلك الحكْمُ على المعرفة أن تبقى مهجَرة دائماً من وطنها الأصلي لكي تحافظ على مواقعيتها المركزية من التشكيل الكلياني الذي تحتكره مفهمة الأنطولوجيا، حسب الصياغة الأفلاطونية التي احتكرت بدورها هيكلة الفكر اليوناني المتداوَل في تاريخ الفلسفة[6].

لكن الفرد، المطرود هكذا خارج جنة الأنطولوجيا الأفلاطونية، أعيد له اعتباره عن طريق الأخلاق (الإتيكا)، وربما الاستطيقا كذلك. فإذا كانت الصياغة المفهومية الأولى للأنطولوجيا اتخذت هذا التشكيل (المثالي) الذي اختصر في الأقانيم الثلاثة: الحق، الخير، الجمال، فإن الحق يظل يفلت من احتياز الفرد، في حين أن الخير لا بد له من فاعل يتحمل الاختيار والمسؤولية، ولا بد له كذلك من صانع ومتذوق في مملكة الجمال. وليس للفرد أخيراً إلاَّ أن يكون محباً للفلسفة فحسب (Philo-Sophie). فيساعد الأقنومان الآخران الثاني والثالث في تمهيد الطريق إلى الأقنوم الأول. هكذا: الخير + الجمال ← الحق. والسهم يشير إلى طريق نحو الأقنوم الثالث. فالتوجه نحو المعرفة قد يكون تميزاً للفرد، لكنه لا يعني أنه متملك منها. كما لو أن الفرد مقصي قبلياً (A priori) عن اللوغوس. قد يحوم حوله، أو بالأحرى يتطلع نحو علوه. فهو مطالب أن يفارق مواقعيته الأصلية ليتعلق بحبال ضوئية تنشله إلى أعلى من سمته. كما لو كان اللوغوس يتمتع بكينونة مستقلة تماماً عن الفرد ـ الحادث. فالمفارقة هي افتقاد للحيز الموجود الحي وحده. ولن يستطيع الفرد أن يغدو محباً للمعرفة إلاَّ بالقدر الذي يشرع في مغادرة حيّزه، الذي هو حادث كله. هذا الشرخ بين حيز موجود كله دفعة واحدة، وحيز آخر خارج الاحتياز جعل اللوغوس أسير مفارقته، ولا يجد

مفراً من اختراع مندوبين عنه عن طريق الأديان ثم الأيديولوجيات، ليعيدوا ثمة صلة بين المفارق والمحايث.

إن حذف الفرد أو العمل على إضعافه تحت وطأة الانشطار الدائم بين المفارقة والمحايثة، كان في الواقع فراراً من فوريته، هذه الخاصية التي كانت تهدد بالسيطرة على الانشطار، وإعادة توطين الأنطولوجيا في حيزها الطبيعي من مخالطة فورية الفرد، وليس في ضواحي هذه الفورية أو ما يتعداها. غير أن إعادة التوطين هذه سوف يتأخر أوانها إلى ما بعد ازدهار قمم التحقيب المعرفي وانهيارها واحدة بعد أخرى.

الفرد: أداة التاريخ؟

إن قمع فورية الفرد من قبل أنطولوجيا مشطورة إلى ميتافيزيقا متعالية، وكينونة مشرّدة ممنوعة من وعي ذاتها، هذا القمع سمح بازدهار صناعة التبريريات التي شكلت صفحتي اللاهوتين: العلوي والأنسانوي معاً. تلك التبريريات التي احترفت سياسة تهجير الفرد دائماً من وطنيته الكينونية إلى أشكال اغترابات الميتافيزيقية المفارقة منها والمحيطية الإنسانوية. فهناك دائماً لوحات تُقدّم خلال تاريخ التحقيب المعرفي، تحتوي على تعريفات تنصبّ على (أل) التعريف من عبارة الفرد، دون أي فرد. ولا شك فإن الهيغلية دشّنت ببراعة مطلقة تلك العملية السحرية التي بموجبها ينبغي على الفرد، كيما يلتقي بذاته، أن يهجر ذاته (!) ـ بطريق النفي، ونفي النفي. غير أن الهيغلية أدخلت لأول مرة حركية التاريخ إلى حيز اللوغوس. وكان هذا التمييز بين المفهوم والخطاب التاريخي يسجل في الواقع أكبر محاولة لتجديد الأفلاطونية على مستوى حداثة الأنوار الكلاسيكية. فلا بد من إعادة اللحمة بين المفارقة والمحايثة. وبدلاً من الجدل الصاعد، يجيء الجدل الغائي. المسافة العمودية تغدو مسافة أفقية. يولد الزمن حسب مسار خطيّ ظاهرياً، دائري فعلياً. لن يظل اللوغوس معلقاً هكذا في علوّ ساحق بارد. يدخل التجربة من بابها العريض، يدخلها وهو تجريدي خالص، ليخرج منها وهو ممتلىء واقعية واكتمالاً. لكنه لوغوس تاريخي دائري تتصل نهايته ببدايته دائماً. أما الفرد فيه فلن يتاح له أكثر من أن يكون شاهداً. فهو في الأفلاطونية الأصلية مُنِح حقّ مُحِبّ المعرفة. وفي الأفلاطونية المحدثة ـ الهيغلية ـ أُعطي حقّ أن يكون إحدى أدوات التاريخ التي لا يمكن أن تشتغل إلاّ كمفهوم وفي تنسيق دقيق مع بقية المفاهيم المتحصلة من حركية الجدل عينها. فالفرد ذرة ضائعة في خضم انتظام تصوري، مقود بحتمية كوسمولوجية باطنية حولية، لا يخفف من كليانيتها (التجريدية) أيّ تاريخ، هو في حقيقته أسير لجدلية تقدم محتوم بغائية مهيمنة منذ البدء على كل مراحله الإنتاجية وتحقيباته المعرفية[7].

فاللوغوس اليوناني الباحث عن حيزه يقدم له الجدل الهيغلي المفهمة المنطقية التي توظف المسافة الفاصلة بين المفارقة المتعالية والمحايثة الحدثية، ليس كتعارض نهائي بين

العقلاني والواقعي، وليس كانقطاع حاسم بين الأعلى والأدنى، بل يتم استغلال المسافة التراتبية هذه وتحويلها إلى زمنٍ، مهمّتُه إنضاجُ الكينونة بما تحمله من بذور الإمكانيات لمواجهة اللاكينونة أو العدم. فالثنائية الأرسطوطالية الأصلية بين الوجود بالقوة، والوجود بالفعل هي عينها التي تتولى إعادة التطابق بين العقل والعالم: هناك كوسمولوجيا، نوعٌ من خامة كثيفة غامضة عند ذاتها، يخترقها التاريخ بصورة ما، يُلزِمها بمنطق صراعي، يفجر إمكانياتها، ويعرضها جدلياً طيلة عصور، تتحول إلى محطات معرفية كبرى. فإذا بهذه الكوسمولوجيا الكثيفة الهامدة، تندفع إلى بُحران التغيرات المتلاحقة، كما لو كان كل حدث يحمل بذوره الأولى في مقومات سابقة. فتصير الكوسمولوجيا في نهاية المطاف إلى كينونة شافة عند ذاتها.

هيغل اختار ذات الموقع الذي أراده أرسطو لنفسه؛ وقف بين بارمنيد وهيراقليط. لم تسحره وحدة كينونة ساكنة هامدة، ولم يثره القول بكينونة مُقْحَمة في تغير غير محدود. مثلما اخترع أرسطو ثنائية القوة والفعل من أجل استعادة نوع من حركية منتظمة تجمع بين التغيير الحي والحركي، وتكتسب في الوقت ذاته قدرة على التشكيلات العقلانية المترابطة فيما بينها كالعبارات المنطقية، فإن هيغل قدم الأوَّالية المفهمية التي تشتغل عليها ثنائية الوجود بالقوة، والوجود بالفعل. لقد بسط بذلك مركزية العقلانية وأدخلها مغامرة الاختلاف. لكنه جعله اختلافاً يفيض إمكانياتٍ، تقدم للذات تحققات أعلى وأغنى دائماً. ولذلك كان اختلافاً صراعياً، سلاحُه الأول هو التجاوز الذي يقود تقدماً خطياً، كل نقطة فيه تستوعب سابقتها لتتقبل صَرْعها بما سيتولد منها ويتخطاها.

ومهمة الفرد الوحيدة هي أن يساعد هذه الجدلية ويسهل صراعاتها، لا أن يقف عقبة في وجهها دون أن يتمكن من إعاقة حركتها. الفرد مكلف بـ(وعي) لحظته من التاريخ. فإن مفهوم الدور في الوظيفية الأميركية المتأخرة قد يكون ترجمة إجرائية لمفهومِ دورٍ ميتافيزيقي / محايث معاً للفرد التاريخاني الهيغلي. لا قيمة لوعيه الشخصي إن لم يكن يعكس وعي الحقبة. يتلقى ضوء المعرفة من لامكان، ولكن من لحظة معينة. وهو لا يتلقاها بصورة تلقائية. لا بد من الجهد الشخصي الذي يتجسد في كل تلك العبارات من نوع الارتفاع أو الارتقاء إلى مستوى المرحلة، والمشاركة في صنع القدر العام، وتمثيل إنسان الغد منذ اليوم. إنه إذن إنسان القضايا الكبرى والمسؤوليات الجسام. وهو مدعو دائماًإلى نمذجة ذاته على مثال النموذج الأعلى لإنسان المرحلة. غير أن اتصال وعي الفرد بما يمليه المعنى التاريخي للمرحلة يتطلب منه أن يحيط علماً دائماً بشمولية الجدلية التي هي في نشاط مستمر. ذلك هو الفارق بين فرد يقع دائماً ضحية المتغيرات، وآخر يمكنه أن يمتطي صهوتها، ويدمج مساهمته العملية ضمن النسق الأرسع المتاح حالياً والمنتظر. ذلك ما يجعل من فعالية الفرد جسراً بين ما يفترضه التحليل الطيفي بحسب الظروف للمفهوم المتعالي، وبين خطاباته التجسيدية. فالفرد جسر لما هو سواه.

غير أنه من المهم الإشارة هنا إلى أن أساس الأفضليات التي أتت بها فكرة التاريخانية عند **هيغل** يكمن في ترسيخ حركية الفكر والواقع معاً كل منهما مقابل/ وتجاه الآخر. ذلك ما أقرّ به **نيتشه** لهيغل على الأقل، قبل أن يشرع **نيتشه** نفسه في تدمير هيكلية المذهب الشمولي الذي أقامته الهيغلية. حول هذه النقطة يمكن أن نفهم أطروحة البعض ـ ومنه **ألان رينو** ـ القائلة بالتكامل ما بين العدوين **هيغل ونيتشه**. فكلاهما ساهم حقاً في إشادة صرح الفردانية الحديثة. بدون التغيير، ووضعه في أساس العقلانية الجديدة لإتاحة القبول بأقنوم الفرد الذي هو مركز الحركية في الوجود. وبدون المنظور التاريخي لما أمكن إسباغ نوع من الحركية العقلانية التي تؤطر التغيير، وتؤكد دور الفرد في فهم حركته والمساهمة في تجسيد هذه الحركية. ولولا هذا التلاقي العضوي بين التغيير كسياق حركي شامل، وبين النسق التاريخي، لما أمكن فهم المبدأ الثوري القائل بتوالد الأفكار من الأفكار وليس من أي مصدر آخر غيبي أو متعال. كما كتب **نيتشه** في أحد مقاطع كتابه (المعرفة الجذلى) قائلاً: «إن اللُقيا الرائعة لـ **هيغل**، التي قلبت عادات المنطق، هذا الابن العاق، تحققت عندما جرؤ على أن يعلم أن الأفكار المتميزة إنما يخرج بعضها من بعض». ويتابع **ألان رينو**: «ذلك هو «التجديد الهيغلي» الذي أدخل حتى إلى العلم فكرة التطور («بدون هيغل لم يكن داروين») فهيأ العقول الأوروبية إلى مقاربة القضايا بحسب نظام النشوء والصيرورة، بكلمة أخرى، نظام التاريخ. لكن هذا لم يمنع **نيتشه** في مجال آخر من الاعتراض على المعنى التاريخي الذي يتحوّل عنده إلى نوع من «لاهوت (تيولوجيا) مقنع» عندما اتجه إلى تعليل الواقع كما لو كان حصيلة سيرورة حتمية أو ضرورية»[8].

ليس ثمة مفرّ من اعتبار أن الهيغلية هي المؤسسة الشرعية لما عرف بفلسفة الوعي. ولعل هذا التأسيس هو الذي جرّ عليها الاعتراض الماركسي الأصلي. لكن ينبغي التنبيه إلى أن **ماركس** لم يضع جدليته خارج الوعي، بل حاول أن يقدم له بالأحرى الطريقة الواقعية برأيه التي تحقق هذا الوعي وتشرعنه أولاً بالنسبة لحيّزه من حركة التاريخ الكلية. ولقد أقام ماركس صرح الجدلية المادية باعتبارها وحدها حامل العقلانية الواقعية الجديدة، وبالتالي لن تكون فلسفة الوعي إلاّ انخراطاً متمادياً في استشفاف تواصلية تقدم موضوعها، ونظامها الذي يجعلها كذلك في معطى واحد. فإن أفقاً جديداً يتشكل لمفهوم **القوة القووية**، يجعلها تبارح سحرها الشعري عند **نيتشه**، وغَيْهَبَها الميتافيزيقي. ذلك أن تحرير مبدأ القوة من رديفتها، السلطة، يتطلب تشكيل ارتجاعها بالنسبة لذاتها فحسب. فالتواصلية تمسرح تلك المعركة المقنعة دائماً بين القوى القووية والقوى التنافسية. بمعنى أنها تطالب كل تشكيل مفهومي أو خطابي بأن يشفّ عن ذات نفسه، عارضاً مشهديته، المعرفية ـ الأنطولوجية، في ذات

الآن التي يحاول فيها اقتناص أو ادعاء مفهمة أية إشكالية مطروحة على الوعي الفردي الجماعي. فما يدعوه هابرماز بـ(موارد المُعاش اليومي) هي التي يقع عليها عبء تقديم المواد الخام الحقيقية التي تحدد عدة الشغل، المؤدية بدورها إلى جلاء المشهدية عند ذاتها. هنا يصح قيام اعتراض الخشية من إعادة طرح الأفلاطونية على مستوى التواصلية المنشودة في حقبة الحداثة البعدية. أمّا الاعتراض الأكثر حداثة كذلك فهو الذي يرفعه أفهومٌ لفرديةِ الحداثة البعدية، خارج التحقيب الغربني، وهو يصارع حتى لا يحتويه التحقيب (الأمْرَكني) الراهن. إنه آتٍ من آفاق «بقية العالم» من بعض جزره النوعية في خضمه التي توصف بالعربية. اعتراض ليس فقط على انبعاث الأفلاطونية بطريقة جرمانية عتيدة ـ عند هابرماز وأوتو آپل ومدرسة التواصلية بمجملها ـ بل على الكيفية التي يُعاد فيها تجاوزُ مشهدية الفورية عند فرد طامح لأول مرة في تاريخ المشاريع الحضارية الكبرى، إلى طرح الاعتراف بالفرد، أي بما تؤكده المحصلة الأخيرة لهذا التاريخ عينه الذي استنفذ كل تشكيلات المفهمة التبريرية، ولم يتبقَّ في الحساب الأخير إلاّ العودة إلى الرقم الذي تنطلق منه كل الحسابات والأرقام الأخرى: إنه الواحد غير المضخّم إلى الواحد اللامتناهي، ولا هو المصغّر إلى درجة التحول إلى ما يشبه عدم وجوده. بل إلى مجرد الواحد، **كشخص أفهومي**، بحسب تسمية دولوز[9].

ذلك هو السبب الموضوعي الذي يفرض على فيلسوف الحداثة أن يكون كذلك رياضياً بارعاً؛ لا أن يتخلى عن الرياضيات للتكنولوجيا وحدها، ويفقد بذلك أحد أوائل الشروط التكوينية للسؤال الفلسفي الذي اقترن دائماً بالترميز الرياضي لضبط علاقات المعاني فيما بينها مقابل ضبط علاقات الأشياء ببعضها.

فالواحد مثلما يتنقل في حيزات جميع الأرقام الأخرى، دون أن يفرض حضوره كاستيعاب لسواه، ودون أن تتملص بقية الخانات من خانته تلك؛ كذلك في الصفحة المقابلة لم يعد بالإمكان إغفال ما تتضمنه فورية الفرد من تصالب نسقيْ التزامن والتعاقب التي تتنمذج من خلال علاقة اللغوي بالكلامي. وبالتالي يمكن بواسطتها قراءة تواصليةٍ شافةٍ لفورية الفرد وهي تكشف في آن واحد عن خصوصية فرد عن [شخصه]، وعن تعددية الفردانية، عن [أفهومه] ضمن الجماعة الثقافية الواحدة؛ وعن خصوصية الجماعة الثقافية عن [هويتها]؛ وتعدد أيقونات الجماعات في العالم عن [أفهومها] بما تقدمه من أشكال المواطنيّة وأنماطها الثقافية، في إطار بيأنة حيوية، يوفرها وطنُ الأرض. الواحد للجميع (المتنوع)!

ولعل هيدغر، بعد نيتشه، هو الذي استحوذ عليه هاجس هذه الفورية دون أن يعطيها هذا الاسم بالذات. فلقد تنبه إلى أولوية تلك الصيغة التي لا يمكن تخطيها في بساطتها ومباشريتها إلى ما هو أكثر بساطة منها وأولوية. إنها صيغة الوجود ـ في ـ العالم، أي (الدازين) الذي ينقل هذه الصيغة من صورتها السكونية كعبارة لغوية، إلى لحظةِ أن ينخرط الكائن في عيشها ومعرفتها. وبذلك أيضاً فإن هيدغر حقق نقلة

نوعية، ووجودية، بالنسبة للمبدأ الفينومنولوجي عند هوسرل، القائل بأن كل شعور أو وعي إنما هو وعي بشيء. فإن إعادة الانتباه إلى تلك الصلة الفورية التي تكون للفرد بذاته وبالعالم الذي يعيش فيه، ويتحرك في مساحته، ويشارك في عالميته، إنما تقدم البديل المشخص عن كل الميتافيزيقيات الباحثة عن الأصول خارج قوام الأشياء نفسها. إن فورية الصلة المباشرة بالذات والعالم في آن تشكل البديل الحي الحركي عن السؤال الماهوي. ذلك أن التصور اليوناني الذي كان يدور دائماً حول الجوهر، يجب الأّ تُعيقنا عنه أسئلة العلاقات الكمية والكيفية التي تحول إليها العقل العلمي التكنولوجي. فإن فورية الكائن لا يمكن أن تشترك فيها أية علاقة معرفية تتطلب توسطات ووسائط مغايرة. وهذه الخاصية هي التي أعطت كذلك للسؤال الفلسفي تفرده بالنسبة لغيره من الاهتمامات العلمية. لكن لحظة هيدغر هي أنه انتشل خصوصية هذا السؤال من الضياع الذي لم يأتها بسبب طغيان التكنولوجيا فحسب، ولكن عانته تحت وطأة العلموية الإطلاقية التي حاول هيدغر أن يستخدمها لإقامة نوع من تيولوجيا لادينية، شمولية، ولكن محايثة، في وجه التيولوجيات الدينية الأخرى. حتى امتد هذا الادعاء إلى صميم علم الطبيعة الذي أعطى له هيغل صياغة شبه خرافية، من أجل ألاّ يستثني من مشروعه الإطلاقي أيّ حيز معرفي مهما ابتعدت موضوعاته عن حدود السؤال الفلسفي. فالفيزياء كانت أضعف جانب في مشروع التشميل التيولوجي. ولم يُشر إليه أحد في مرجعيات فكر الحداثة حتى أقرب الهيغليين.

من حق هيدغر أن يقدر لحظته الفلسفية تقديراً استثنائياً. ألم يكتب: «في ذلك اليوم، لم تكن لي معرفة بأية نزعة قد تابعت التأمل في مدى احتواء هذا السؤال، مع طرحه بطريقة نقدية». ففي حين تطوع المشروع الهيغلي في تخطي السؤال واقتراح الأجوبة الجدلية المتماسكة التي تبني المذهب المتكامل، ليس هذا فحسب بل، وفي إعطائه شكل النظام الثابت الذي لا يقبل الشك أو الاعتراض وحتى الحوار، فإن تعليم هيدغر كان لا يبرح قلق السؤال إلى سكون الأجوبة، ولا يطفح عن حدود الاحتمال والإمكان نحو ادعاء الوثوقية والكليانية. وكان سلوكُه دروبَ العطاء اللغوي يجعله أقرب إلى محايثة المتكلم والمخاطب. هناك حيث لا ينبري الفرد مندهشاً بما لا يعرف بأكثر مما يعرف. والمهم أن ندع «الكلام يتكلم» بحسب العبارة / الأصل عند هيدغر. فهي توازي التعبير عن هوية ترفض أن تسبق اللغة. لكن اللغة كذلك ليست مسكناً سكونياً للكينونة، بل لعلها أقرب إلى المنافي. بيد أنها من نوع ذلك المنفى الذي يعانيه المخاطرون في مجاهله. كما يقول سان جون برس: «هؤلاء الذين يعرفون الينابيع هم الذين معنا في هذا المنفى»[15].

السؤال الماهوي الحداثوي ليس جوابه الأبنية المذهبية الكبرى. هذا ما أطلق شرارة الثورة الفلسفية، في شكلها العدمي الأقصى عند نيتشه. ومن ثم هذا ما سمح

لـ هيدغر أن يشطب من السؤال ـ الماهوي شطرَه الثاني، مبقياً فقط على السؤال. إذ إن مقاربة السؤال في حد ذاته تعيد الأمور إلى نصابها. ليس من الضروري تحديده بالماهوي أو سواه، شرط أن يكون السؤالُ فوريّ سؤاله. عند ذلك يأخذ «التعليق» الفينومنولوجي الشهير، أهميته، ليس المعرفية فحسب، بل الأنطولوجية كذلك. إذ إنه لو لم يتم أصلاً تعليق الأجوبة الجاهزة لما أمكن العودة إلى ممارسة عملية خطرة دائماً، هي النبش عن السؤال المغمور والمطمور.

الفرد: الشخص الأفهومي

هنا ينفتح الطريق أمام حركة لولبية لا تبرح السؤال ولكن تلتف عليه من داخل برجه. إنها حركة سؤال السؤال. وبالرغم من لفظية العبارة الخالصة فإن ثمة انزياحاً نصياً دلالياً معاً. ذلك أن السؤال يشير دائماً إلى أنه يحوم حول موضوعٍ مغاير. فهو التفاف حول الآخر لاستنطاقه. لكن المحاولة الآن هي جعل السؤال عينَ موضوعه أو سؤاله بالذات. عندئذٍ يتم التعرُّف إلى هذا الطابع غير المحسوم في تشكيل السؤال نفسه. إنه يعطي حوله مساحة للاحتمال. لا يولد من عدم الوضوح، بقدر ما يترزع في اللامحسوم بعد. وهذا ما تفعله حركة التكرار التي يبدو عليها الدازين الهيدغري الأصلي. فالتكرار يتناول السؤال ويعيده مرة بعد مرة. ليس هذا مجرد إلحاح عاطفي. بل إنه يدل على استشعار بعدم انغلاق الساحة أمام السؤال الذي يغدو تسآلاً. وفي هذا الطور من تشكيله، الناقص التشكيل دائماً، فإن عبارة التسآل تغني عن استنطاق السؤال عمّا يسأل عنه. فالتسآل عبارة شبه مكتفية الدلالة. أقرب إلى أقانيم الحالات السيكولوجية. عبارة يضعف فيها إلحاح الاستفهام لصالح استقرار السؤال في حيزه دون مبارحته؛ مما يجعله يصير تسآلاً. كما لو أن التسآل يغري هو ذاته بالتمعين في مبالغة الصيغة النحوية؛ فتمضي هذه في طرْح نفسها بديلاً مضخَّماً عما كان يُنبىء به السؤال كحركة استفهام تتجه قصدياً إلى موضوع معين.

إذن يمكن القول إن خاصية اللامحسوم التي يرتكز إليها السؤال كفعالية قصدية قد تغيِّر من هذه الفعالية عينها. فبدلاً من الالتحاق بموضوع يقع على مسافة، فإنها تحبس نفسها ضمن هيكلة السؤال، ليصبح هكذا: تسآلاً. وفي حين أن السؤال يلقي الاضطراب في الموضوع الذي يعرضه للاستفهام، يزيحه من سكونه الخاص، وتطابقه مع ذاته، فإن التسآل هو انقلاب السؤال على ذاته، ليتحول إلى موضوع استفهامه الخاص. حتى يصح القول إن التسآل هو سؤال يستفهم نفسَه. لكن بما أنه لا بد من وجود الموضوع حتى بالنسبة للتسآل، فإن هذا الموضوع يفقد تعيينه. كما أن التسآل هو سؤال ذات نفسه بدون حدود، كذلك فإن الموضوع (الخارجي) يتحول إلى موضوع بلا حدود. لكن ذلك لا يعني تجويةً تجريدية لطرفي العملية الاستفهامية الأنطولوجية. بل إن التجوية ليست إلاّ تحرراً مؤقتاً من مواقعية محددة راكدة،

ومغادرة من أرض إقليم إلى آفاق معمورة، ومعاودة الإقامة، بحسب مصطلح دولوز La dérritorialisation وعكسه: La réterritorialisation. ذلك أن التجوية ليست منفصلة عن الأرضنة. إنها انزياح في حال استكشاف أقاليم الآخرين. ولو نظرنا الآن إلى علاقة التسآل بالاستفهام، أو بالسؤال المتوجه إلى موضوع معين، لاحظنا بسهولة أن الترابط بينهما يشبه إلى حد بعيد التجوية المحلقة حول الأوطان باحثة عما يجعل من وطن محدد هو ما يعنيه اسمه حقاً. هناك علاقة بين التسآل والسؤال تجدّد بنية اللغوي في علاقته بالنظامين التعاقبي التزامني معاً. مثلما لا يمكن لحادثةٍ كلمة أن تكون لها دلالة إلاّ بارتجاعها إلى النسيج اللغوي الذي تحمل منه بنيته ونحوه وصرفه، كذلك فإن السؤال تزداد فيه جرعته من الاستفهام، وبالتالي الدنوّ أكثر من التسآل، بقدر ما ينصب على اللاّمحسوم من الموضوعات. ولكن متى يكون الموضوع لامحسوماً حقاً، بقدر ما يكون غير متعين ـ شرط ألاّ يعني اللاتعين فقراً تجريداً بالمضمون كما يصطلح هيغل، ولكن غنى أكثر بالاحتمال والإمكان. عندئذٍ تبدو حركة السؤال نحو اللامحسوم، مزدوجة الطابع، لأنها بقدر ما تسمح بتوغل السؤال متقدماً نحو/وعبره موضوعه اللامحسوم، فإنها تتيح للسؤال القيام بخطوات تراجعية نحو التسآل، كيما يتاح له الاستنجاد بجرعة أكبر من قوة الاستفهام. لذلك لم يجد هيدغر أعظم وأوضح من قوة الاستفهام هذه كتعريف وجوداني للدا/ين، أو بالأحرى للفرد للتورط في وجود فردويته، وما لم يتلفظه هيدغر (Existencial) عن قوة الاستفهام بالرغم من الزخم الكينوني الذي ضخه في أيقونة السؤال، بسبب من عنف الوشيجة التي تربط فكرة إمكانية الفرد بحتمية المشروع الثقافي الغربي في صفحته الجرمانية، الخاصة، مما يعيق مولد أفهوم للفرد، عارٍ عن كل ميتافيزيقا؛ نقول بالرغم من ذلك فإن اكتشاف نيتشه لإشارات القوة القووية، يتيح بناء جسر ترميزي مع قوة الاستفهام. وبذلك يكون الفكر النيتشوي ما يزال متقدماً حتى بالنسبة للآتين بعده والماتحين من منهله. ذلك أن انبثاقة أفهوم الفرد عكست حركة التمعين. فلا يذهب فرد إلى أية مدارج ميتافيزيقية ليفوز بمفهمته. لكن كل ميتافيزيقا سوف يكون عليها بعد الآن ألاّ تبرح حيّز أفهوم الفرد، من أجل أن تبني مدارج للـ(مفاهيم) بالحرف الكبير، بدون المفهوم الواحدي.

يستطيع تمعين غير مشرَبَكٍ بأحابيل المشروع الثقافي الغربي، لا انتماءً ولا رفضاً باطنياً، أن يعيد التورط في جلاء هذه اللمعات بيسر وبراءة أكثر مما يفعله مفكر غربي غارق في تلك الشربكة. فإذا كان الاستكشاف الأولي لأفهوم الفرد، أنه كائن ناطق، يلزمنا بمصادقة المتكلم والمخاطب راهنياً، ودون الانذياح مع حلقات التجريد، لينبغي لنا أن نتوقع إذن تلعثماً كلامياً جديداً مع كل فرد نلقاه. هنا الفرد الذي يتعلم لغة قومه (كنظام تزامني) يقدّم صوته ولسانه ولهجته (كنظام تعاقبي) يقال عندئذٍ إن فلاناً يقول كذا وكذا، وليست اللغة هي التي تقول أو تتكلم. وكلامه هو دلالاته غير

المحسومة حتى عندما يتلفظ بعبارة رياضية أو فيزيائية. إذ يجيء كل مقول منه بمثابة خبر. والخبر مجنّح بالاحتمال من كل أطرافه. والخبر اسْم إيجابي مشبع باستفهام، معرَّض لاستفهام. فكيف الأمر إذن بزخم الاستفهام عندما يشرع فرد مفكر بمفاقمة المفاهيم كيما تكشف عن (أفاهيمها) الخاصة بها، المسكوت عنها. وردها من حالة كونها المفاتيح الكبرى، إلى سؤالها بالذات عن المفاتيح (الصغرى) لمفاتيحها ـ أي عما يجعلها هي كذلك. فالسؤال مطالب هو عينه بالكشف عن جرعته الاستفهامية، وما يجعله هو كذلك. ليس هذا الموقف مما يمكن مقايسته بمعايير الكوجيتو الديكارتي، حتى وهو في منعطفه الفينومنولوجي منذ هوسرل وهيدغر حتى غادامير وريكور. فالثورة الظواهرية أعادت الكوجيتو إلى مواقعيته الأصلية من بُحران الاحتمال. ثم حاول كل مفكر ظواهري أن يشرع في نسج عقلانية جديدة، لا تتعارض مع قوة الاستفهام، وإنما تقدم برنامجاً، دون أن تدعي مذهباً، يسمح في ممارسة هذه القوة من قبل نموذج كوجيتو غير نمذجي. فبعد أن أغلق أكمل أنجز هيغل فكرة المذهب، لم يعد يمكن الكلام إلاّ حول منهج أو طريقة، بل وجهة نظر. وأكثر من ذلك فالتفكر أمسى عند الفلاسفة الحداثويين إبداعاً روائياً، أبطالُه الأفكارُ/الصُدَفُ، بدلاً من الأشخاصِ/المواقف. وسؤال دولوز: ما هي الفلسفة [اليوم]؟ إبداع المفاهيم ـ بل الأفاهيم.

لماذا الأفهوم وليس المفهوم ـ وقد شرحت ذلك في غير مكان بإشارات، والآن بشيء من التمعين. لا بد من التنويه بغزارة تجربة دولوز في هذا الميدان وأصالتها في آن معاً. فلقد كان لهذا الفيلسوف الكبير الحداثوي رحلة فذة، غنية حافلة ليس بإبداعِ الأفاهيم فحسب، ولكن في اكتشافها لدى رموز الحداثةِ من كانط إلى فوكو، مروراً بمشهديات الأدب والفن. وليست مغامرة دولوز في اقتحام تعدديات الفلسفات والإبداعات والتجارب، ممكنة إلاّ لأن ممارسته التمعينية استخدمت الأفهوم وبحثت عنه، وأبرزت له إشارات لا تُعد ولا تُحصى. فلم يكن المفهوم أداته، وإن كان عبر عنه باللفظة الفرنسية المعهودة: Le concepte. فمن حيث كان يستعمل لفظة المفهوم إلاّ أنه (الأفهوم) هو المقصود، هو الذي أتاح تلك الممارسة التي أنتجت عشرات المشهديات الفلسفية الرائعة، وهو الذي عيّن خصوصية هذه الممارسة الاستثنائية في تاريخ الفكر المعاصر. لو أن عقلية المفهوم هي التي كانت سائدة لدى دولوز لاختلفت أعماله كلها عما كانت عليها. ولو لم يكن الأفهوم هو الحجر الفلسفي في عز الحداثة البعدية، لما أمكن للحداثة البعدية أن تنتشر لها مشهدية تتوزّع مشهدياتٍ لا حصر لها في هذا العصر.

في خريف النضج الدولوزي تنتهي رحلة الفلسفة عنده كما ابتدأت بسؤال: الفلسفة ما هي؟ ليست محصلة التجربة هي ما يعرضه علينا الفيلسوف في خريف العمر. ولكنه يرد كل شيء إلى طاقة الاستفهام العظيمة. كأن رحلة التفلسف في هذا

الزمن ليست سوى التحويم حول الإشارات فحسب. ليس التفلسف تحوّلاً بناء صروح المعالم الكبرى، ولكنه يقدم مجرد إشارات متفاوتة ولمعات نحوها دون أن يعرفها، ولا يدعي الإحاطة بها. لكن ذلك لا يعني السقوط في منطق الصدف، وإن كان هناك دائماً ذلك التحاور مع الصدف. إذ ليس ثمة شيء آخر هنا أو هناك. فالأنهوم ليس أداة منهجية تتنطع لتفسير ما هو سواها. إنها بالأحرى تعرض نفسها. لأن الأنهوم هو ما يريد أن ـ يقول ـ عن ـ نفسه، ناشراً حوله بقعة منيرة تتلامح ضوءاً أو ظلاً. بينما يتحرك الأفهوم يكتشف أفاهيم أخرى. وتلك هي فجائيته. من حيث له حدود فإنه قابل دائماً لمعرفة حدود الآخر، لاكتشاف قول عند هذا الآخر، لم يقله هو بعد. ولذلك لا ضرر من التقاء الفرد كما لو كان أفهوم ذاته. في حين أننا بالمفهوم، بواسطة المفهوم نختصر إنسانية كاملة، فإننا بالأفهوم نكتشف وجوه بشر لا تُعد. وعندما نفكر بالأفاهيم فإننا نقول نعم! لخصب الحياة، ونشرع في محبة الأحياء من جديد.

يحاول دولوز إعادة الربط بين فكر الصورة وفكر (المفهوم Concepte). لكن الأنهوم (الذي لا مقابل له بالفرنسية) فإنه يسهل هذه المهمة في التمعين العربي. ما دامت الصورة مرتبطة أولاً بوجه الإنسان ـ وعند دولوز فإن لفظة: La figure تحافظ على التباس الوجه والصورة معاً ـ فإنني أتوقع أن تحدثني الصورة، وأن يحاورني فيها ثمة أفهوم هو في طريقه إلى التكون، دون أن يبلغ حد السكون. لأنني ما دمت أتأمل وجهاً/ صورةً، صورةً/ وجهاً، فإنني أنتظر كلاماً، أن تكلمني العيون والشفاه. أن تعرفني كما أعرفها، أو في اللحظة التي أعرفها فيها. ليس ثمة قطيعة معرفية أو حضارية كبرى بين التفكير بالصور والتفكير بالمفاهيم، ما دام لدينا عبارة الأفهوم التي تذكّر دائماً بتاريخ نشوئها، بـ(جينالوجيتها): أنا الذي أتكلم أفهوم أنطق، أشكّل: الأَنْهُمُ، الذي ينقلب بحسب الصياغة النحوية إلى: الأفهوم. فاللغوي أو اللساني حاضر من أول نشأة التجريد حتى مآله الأخير في أقصى مراتبه الإطلاقية والمتعالية. ولو احتفظنا باستخدام الأفهوم، أو على الأقل باستعماله مجاوراً دائماً لكل مفهوم، لأعدنا إلى السؤال الفلسفي ماديته، ولاستطعنا أن نحتفل بفورية الفرد، ولما فررنا منها وتجاهلناها كما لو كانت عيباً عقلياً عجيباً. فكيف يكون سؤال الفلسفة هو «إبداع» المفاهيم، تلك «العملة» الأخرى التي يخترعها الفكر مقابل لامحدودية الأشياء في العالم، التي تقابلها لامحدودية الألسنة التي تتلفظها.

إن الترسيمة النفسوية التقليدية التي تنظم توالي الوسائط بين الأشياء والكلمات أو الأفكار، من مثل النموذج (الشيء ← الإحساس ← الإدراك [المتحقق من اختزال صور الشيء المتكررة وضم الخصائص المشتركة في عبارة أو لفظة واحدة] لا تستطيع أن تتنكر لأحد طرفي الترسيمة لصالح الآخر حتى عندما يتزود الإدراك بمحصول وفير من الإحساسات/ الصور، ويشرع في الانتقال إلى مدار التحليق ـ أو ما هو

قريب من أفهوم التجوية الدولوزي ـ تتدخل صناعة جديدة دلالية (Semiotique) هي الترميز ـ (L'hérmeneutique)، وليس التجريد (L'abstraction). ولقد دشنت الأفلاطونية طريق التجريد وصولاً إلى المفارقات الدينية التي استعاضت عن عالم الصور، بما هو محض صورة، أي بما هو ليس بالشيء ولا بالصورة عينها. ولقد انقسمت الفلسفة نفسها تحت وطأة الاختيار بين التجريد، وما يعاكسه أي محايثة باهتة على مثال ما تدعي مناقضته. ولم يتم الاهتداء إلى الترميز إلاّ بعد أن أفلس التجريد سواء تحت قبة المثالية أو الوضعية. فالتجريد هو تجوية لا عودة له إلى أقلمة أو أرْضَنة (réterritorialisation) كما يكتب دولوز: «إن التجوية سواء كانت فيزيائية أو اجتماعية، تظل نسبية بقدر ما تتبع علاقة الأرض التاريخية بالأقاليم المرتسمة عليها أو الممسوحة منها، وبقدر علاقتها الجيولوجية مع الحقب والكوارث، وبقدر علاقتها الفلكية بالكون وبالنظام الشمسي الذي تؤلف جزءاً منه. غير أن التجوية تغدو إطلاقية، عندما تندرج في محض مستوى لمحايثة فكر ـ كينونة، لمحايثة فكر ـ طبيعة وفق حركات بيانية لامتناهية. فإن تجوية مثل هذا المستوى لا تستبعد إعادةَ أرضنةٍ، بيد أنها تطرح هذه كما لو كانت إبداعاً لأرض جديدة قادمة»[11]. وهذا يعني أن إعادة الأرضنة هي بالتحديد (عمل) إبداع الأفاهيم. عمل يقوم أساساً على اقتناص العلامة الصعبة بين المطلق والنسبي. فإذا كانت معجزة اليوناني هي وعي هذا الاقتناص وتجربة التعبير عنه تارة بالمفاهيم وتارة بالأسطورة، بالشعري والدرامي، فالحداثوي المعرفي، المعاصر، لا يجد أن طريقه إلى هذا الوعي أو المعاناة إنما تمر عبر التجريد وحده أو بالتنقل بين كواشف هذه المعاناة على الطريقة اليونانية. ذلك أن مصطلح الترميز قد يستوعب التجريد اليوناني ـ ولنصفه موقتاً بالتراجيدي ـ وما يزيد عنه من إضافات الحداثة في شقيها التقليدي والبعدي. ذاك أن الترميز يوفر العملة الصعبة التي تفتقر إليها العمليات التجريدية ألا وهي التفاصيل والحالات. فالترميزي أقرب إلى الأفهوم، يشكل عملته اليومية، ويتحلق حوله بعائلة من الصور وإحداثياتها المتغيّرة مع رقصات الضوء والظل والصوت والصمت.

الترميزي يكشف لنا أن انزياح الفكرة يعني أنها يمكن التقاطها في حيّزها، وفيما هو سواه في آن معاً. وليس ذلك لأن الفكرة في الانزياح، أو بحسب منظور التجوية والأرضنة، تغدو مجرد ديناميكاً، أو موجة طاقيّة فحسب، بل لأن التقاء الفكرة صار يعني إيجاد الوصف /الأوصاف التي يمكن أن تنطبق عليها وهي في حال المايحدث. وعملية الوصف/الأوصاف تقدم الترميز في حال الفعل. فعله ذاك هو ما نسميه: التفكير. إنه وصفُ هذا ـ المايحدث للفكرة، لا الفكرة ذاتها. فماذا يعني الحب مثلاً كفكرة. ماذا يعني الفرد كفكرة. إن لم يحدث الحب، وإن لم يشخص وجه فرد أمامي، إن لم تلتقطه عين، وتتحسس ملامح وجهه نظرة؛ لا يمكن أن تبقى حيادية إزاء ما تقدمه الملامح وتثيره من انطباعات الإعجاب أو الارتعاش، أو

المجانية والحيادية. لو قلنا إن الحب هو اجتماع فردين حسب وشائج عاطفية وجسدية متداخلة، لما قدمت مثل هذه ـ الفكرة، أكثر من ترسيمة مصحرة، وقد تمتلىء بما لا يتحدد من أحوال وأوضاع وأزمات. لكن عندما يحدث حب، ننسى كل تعاريفه المسبقة. ننخرط في فك ترميزات الحدث. هكذا تأتي رواية العشق بقصة مختلفة عن العشق في كل مرة. قد نقرأ رواية عشق كما لو كنا نعشق لأول مرة. تلعب الروايةُ إذن دورَ حشدٍ ترميزي يغرقنا بالصور التي لا تثيرنا لنبحث عن أصلها. كذلك نتعرف كل يوم إلى أفراد يغيّرون لدينا من مفهوم/أفهوم الفرد. فهل نقول مع دولوز إن التفكير إن هو إلاّ وصف حادثة الفكرة. هو وصف المايحدث للفكرة. كما لو أن المايحدث هو جسد ترميزي حي، يشغلنا باستكشاف خصوصيته من خلال فوريته، راهنيته، التي قد تقول ولا تقول فكرته، أو الفكرة.

يعبر الأفهومُ القائل إن انزياح الفكرة يعني وجودها في حيزه، وفيما سواه في آن معاً، عن هاجس التأرجح بين النسبي والمطلق باعتباره أقرب ما يعرف السؤال الفلسفي بالنسبة لذاته دون أية وسائط. وهو أفهوم يفسح مجالاً لإبداع الأفاهيم. ويعرضها تاريخ الفلسفة باعتباره سرداً لقصص هذه الأفاهيم وهي تحاول وصف المايحدث لفكرة عندما تقع في الحدوث، في هذا الرقص على سراط التأرجح بين النسبي والمطلق. ولو أن كل مذهب فلسفي اعترف أنه في الأصل إنما يسرد رواية أفهوم، ولا يشيد صرح ـ الفهم ـ النهائي، لكان المشروع الهيغلي نفسه قد أعاد فتح قفصه الذهبي، ووجد أن بستان التاريخ أوسع من كل رواياته ومن مذاهبه الكبرى. وأن نهايته هي أنه بدون نهاية.

خصوصية الأفهوم أنه لا يقطع مع استفهامه. يتوجد هو وسواه حول الفكرة. يتجاذبها هو وسواه وتتم بذلك رحلةٌ تبين عن تكوّن الفكرة، بحيث إذا ما أنجز هذا التكون لم تعد لدينا سوى قصة فكرة. لن تبقى بعد تكونها سوى مجرد منارة تهدي أفكاراً أخرى شرعت في التكون. وعند ذلك ما نفع أفهوم إن ماتت فكرته. إن قابلية إبداع الأفاهيم يعني أن هناك أكثر من فكرة تجتاز المايحدث. فإذا تبينت ثمة علاقات بين تلك الأفكار، فإن الأفاهيم هي التي تعلق الأفكار على بعضها. إنها قد تكشف عن النمذجة التقليدية في تشكيل المفهوم بالمعنى الأرسطي من حيث إنه يجمع الخصائص العامة أي المتكررة في الصور ـ أو الأفكار في مرحلة أخرى، وينشىء بينها علاقة مستقرة، فيبرز المفهوم الذي هو منطوق معمّم كما في اللغة التداولية ـ هذه العملية القائمة دائماً على عزل الخصائص المتكررة، سواء على مستوى الصور الحسية، أو العبارات اللفظية، أو الأفكار، ومن ثم العمل على ضم تلك الخصائص في وحدات ذات قدرة شمولية معينة، لا تزال (هذه العملية) تبني عماد الوظيفة التجريدية التي يتمتع بها عقل الإنسان، والتي خصص لها كانط جانباً من هذا العقل دعاه بقوة الفاهمة (L'entendement).

هل قدم لنا دولوز صورة مختلفة حول إنشاء المفاهيم عن هذه العملية النموذج. في الواقع، إن دولوز لا يطرح مشكلة تشكيل المفهوم/الأفهوم. لذلك يعفي نفسه من الانخراط في هذا الكتاب الأخير على الأقل «ما هي الفلسفة» من كل العناء الأبستمولوجي التجريدي. إنه ينطلق رأساً إلى سؤال: كيف يعمل الأفهوم. فالموقف استراتيجي أصلاً يتجاوز الماهية المعرفية، ليحصر الاهتمام في: كيف يحيا أفهوم. فبعد أن يعدد أمثلة من تاريخ الفلسفة تتراوح بين أفلاطون وديكارت وكانط، فإنه يؤكد الصفة التعليمية للأفهوم، من حيث إنه مشارك في إنشاء المعرفة. فمن مفهوم المثل الأفلاطونية إلى الكوجيتو الديكارتي، إلى إدخال مفهومي الزمكان إلى الكوجيتو، عن طريق الفاهمة لدى كانط، فإن المفهوم لا يظل وسيلة معرفية فحسب، بل يقدم نفسه على أنه معرفة هو كذلك. لكنها معرفة تخص السؤال الفلسفي وحده الذي وحده يظل قادراً على إبداع مفاهيمه، وإليه بالذات ينبغي دائماً ارتجاع المفهوم. ذلك أن المفهوم يحلّق يتجوّى فوق المعطى الحيوي ثم يعود ليحتضنه، وبين التحليق أو التجوية وبين العودة إلى الأرضنة، يقدم المعيوش مشهده، وتقدم تعددية تلك المشاهد ما يشكل مشهديته، أي ما يجعلها كذلك. ولعل ذلك ما يقدم مشهدية هذا النص الذي يختم به سؤاله عن المفهوم وإبداعه: «إن السؤال الفلسفي لا يرتجع إلى المعيوش، كما لو كان [المعيوش] مكافأة له. لكنه إنما يقوم، بفضل إبداعه الخاص، في توجيه حادثة تنشل كل معيوش، [وتستوعبه] ليس بأقل مما يحدث في استيعاب أي شيء آخر. فكل مفهوم ينحت الحادثة، ويعيد نحتها على طريقته. وإن عظمة أية فلسفة إنما تقاس بطبيعة الحادثات التي تدعونا إليها هذه المفاهيم، أو التي تجعلنا قادرين على استخلاصها عبر مفاهيم. أليس علينا أن نختبر ونكتشف هذه العلاقة الوحيدة والحصرية، في أدق تفاصيلها التي تصل المفاهيم بالفلسفة باعتبارها مذهباً إبداعياً. فالمفهوم يخص الفلسفة ولا يمتلكه أحد سواها»[12]. نافياً بذلك دولوز بشكل خاص، أن تكون للعلم هذه الخاصية التي يلح عليها غرانجيه (G.G.Granger) في كتابه: «من أجل المعرفة الفلسفية».

لعل خصوصية المفهوم/الأفهوم الفلسفي أنه يستطيع أن يشتمل المفهوم العلمي، ويتجاوزه كذلك إلى أفق المعيوش واختلافاته. إنه يتمتع بخاصية الاستقبال التي تتيح للسؤال الفلسفي أن يكتشف في كل شيء قدومَه إليه، وطريقة قدومه، أي ما يجعل منه حادثة. فالمفهوم هو باعث الحركة في العالم، لأنه يشرك أفاهيمه في صنع أحداثه. وبدلاً من أن نقول مع هيغل إن المفهوم يستلب كل شيء والعالم، من اللامحدودية، ويفرض عليها محدوديته، حركيته الخاصة بواسطة الديالكتيك، فإن الأفهوم لا يتكون أصلاً وهو في سياق التقاط الحادثة، فهو حادثة من نوع آخر. وامتيازها الوحيد ليس في تنظيم الأشياء، كأفكار زمكانية ـ كحادثات (كانط والمثالية الهيغلية)، ولا في قراءة انتظام الأشياء عبر انعكاساتها كتصورات استنساخية أو مرآوية

(الوضعية الأنغلوسكسونية من لوك إلى بوبر)، ولكن امتياز حادثة المفهوم ـ أو الفلسفة عامة ـ هي في الحفاظ على العلاقة المتوترة القائمة بينه وموضوعه: المحايثة ـ بحيث لا يتأتى لمفهوم/أفهوم أن يدّعي مرة إحاطة بالمحايثة، ولا تطابقاً منطقياً مع أبعادها الزمكانية دفعةً واحدَة. بل أخصّ ما في الأفهوم حتى يصير حادثةً ذاته وسْطَ المحايثة، أنه ينخرط في حادثته مذكّراً ذاته بمرحلته قبل الفلسفية، ومسجلاً في الآن ذاته ذكراه، كمتغير فلسفي، في محايثة بعدية مغايرة، لا تلبث خاميتها حتى تنقلب إلى صيرورة اختلافية.

وأخص ما يدخله الفرد على توازن هذه المشهدية التي تحاول تجديد العلاقة التاريخية الكبرى بين الفكر والواقع هو أن الفرد ليس الجسر بين المفهوم والمحايثة. ليس المعبر بين الأفكار والأشياء، وأنه ليس أداة للتاريخ، ولا عاملاً طوبوغرافياً يشتغل لحساب المهندس الأعظم الذي هو العقل. إنه هو وحده الحادثة التي تحول كل ما تلمسه وتحتك به إلى حادثات، تتبع قوانينها الخاصة. فهو المشّاء الأول على الأرض، يُؤَرضن ما تسير عليه قدماه، وتقع عليه عيناه، وتتحسسه يداه. ينقل المحايثة من حياديتها البعيدة إلى مفهوم /أفهوم من وفي العالم. والعالم موطن الحدوث. والفرد شاهدُ/ مشهدُ الحدوث. وكل مَا لا يحدث ليس من هذا العالم. وتلك هي لحظة تألق الفورية. لأنها لحظة التقاط الفرد كحادثة متورطة كلياً في حدوث العالم. هنا يجد المفهوم نفسه معرَّضاً للتكسر والتشظي إن لم يحدث ثورة في مفهمته الخاصة بينه وبين ذاته، إن لم يكسر الميم في بنيته النحوية ـ الأنطولوجية، ويرسم بقيم مكانَها مأذنةَ الألف، مِسَلَّةً، تجلس فوقها الهمزة (أ): قامةُ الفرد التي تدخل خط ارتفاع الزاوية مع خط المحايثة المستوي، الخطوط الامتدادية النائمة على السطوح المستوية التي يقدمها أول مشهد المحايثة، كامتداد لانهائي للمكان. حيثما تنبثق قامة فرد تنبني زاوية، ينقوم شكل هندسي يجمع بين التجوية والأرْضَنَة. ما يوقظ الخطوط النائمة على السطوح المستوية هو قيام الشكل الفراغي من انفلاش الهندسة المستوية عينها. فالخط العمودي ينقل الشكل من السطح المستوي إلى الحجم الفراغي، ينقله من الارتسام والانسفاح إلى البناء والانبناء. قامة فرد هي البعد الثالث المتحرك فوق / داخل السطوح. لكن قامة الفرد قد تمتد علواً وتتصاعد مخترقة الفضاء الأعظم، موحدة ذاتها مع المتعالي غائبة فيه. بذلك يعود الفرد إلى صورة القامة التي تصل، تصل ما بين المحايثة والمفارقة، وليست التي تقطع. عندئذٍ يصبح تعيين كل ما هو مستوٍ بما هو عمودي إلى ما لانهاية. وتغدو لانهائية السطوح في المحايثة ملغية لصالح لانهائية التصعيد حتى مستوى المفارقة المطلقة التي لا يصح معها أيُّ قول.

إن كثرة وتنوع السطوح يكثر الكلام وينوع القول ويعيد للغة قدرتها على جعل المحايثة أكثر محايثة، والجوانية أكثر برانية من حيث إن البرانية ذاتها شافة جوانياً. والفرد وأي سطح خارجي، تقدم قامته خط الزاوية مع انفلاش السطح أمامها. لا

يعود مركزاً كلياً أو إطلاقياً. ولكن حيثما تقوم قامته فإنه يبني ضلع الزاوية العمودي مع الضلع العمودي المنفلش على سطح ما من الخارجي، من البرّاني. وليست الزاوية إلاّ نقطة التقاء لامتناهية في الصغر لخطين هاربين أساساً، ثم حدث أن تقاطعا فانبنت زاوية ما، غيرت فجأة من طبيعة كل من الخطين جعلتهما ضلعين، وبينهما زاوية حميمية. فانبثاقة قامة فرد وتقاطعها مع مجرد سطح منفلت من العالم، إن هي إلاّ حادثة عشقية قبل أن تكون تشكيلاً هندسياً. وبين المستويين، العشقي والهدنسي نمت حكمة الفلسفة. فرّخت العلم والثقافة والسياسة والتاريخ، ولكنها بقيت نائية عن كل سلالتها وأبنائها. ورغم عقوق الأولاد والأحفاد فإن الفلسفة تعتصم بالفرد بديلاً عن كل السلالات سواء في خط العلوم الإنسانية أو العلوم المادية. وهي تطلب الفرد الأفهومي ـ أو الشخصية المفهومية عند دولوز. فالفرد الأفهومي ليس سقراط وحده، ولا الأبله في قاعدة الكوجيتو الديكارتي، بل هو هذا الضلع الآخر من الزاوية الذي ما أن يتقاطع مع خط نائم في سطح من سطوح المحايثة موقظاً إياه من سباته، من مجهوله، حتى يتشكل ثمة أفهوم دعوناه زاويةً هندسياً؛ لكنه قد يبني مذهباً أو يكتشف السفر إلى القمر، أو يعيد خلق الدراما الإنسانية أو يعيش عيشه الصغير الذي يمكنه أن يشير إلى بعض أحواله إذا ما سئل عن أحواله، وكأنه يصير فجأة مركز الوجود.

كل فرد هو شخصية أفهومية. لا يمكن لفرد أن يكون كذلك إلاّ لأنه يشكل دائماً ضلع الزاوية الآخر مع ضلع من المحايثة. إنه المحلّق الثابت، والثابت المحلّق. إنه موطن المفهمة ما فوق الأرضنة، وإنه هو من يعرف أولاً أنه كذلك؛ محلق بهذه المعرفة فيما يجعله مبدعَ الأفاهيم، وأفهوم هذا الإبداع آن معاً. نقول إن كل فرد هو شخصية أفهومية: وبذلك يتساوى الأفراد جميعاً في مدرج هذا التعريف. كما يبرز أفهوم جديد للمساواة لا يحتاج إلى استمداد التبريرات من خارج تشكله الأفهومي بذاته، من مثل مفهوم عن الإنسان يخرج عن أرضنة الفرد كتجوية إطلاقية غير متعينة إلاّ بما يوحيه تصور الإنسان بحسب تاريخ نماذج التحقيب المعرفي. فما هو أكثر إنسانوية كمفهوم ليس هو فرد، لكنه: تصورٌ ـ عن ـ فرد. وبين المفهوم والتصوُر علاقة تهويم أو تجريد، لكنها ليست أبداً علاقة تحليق. ذلك أن المفهوم بحسب التراث المنطقي، هو باعث تصورات، كما أنه قد يجيء في الأصل كتركيب أعلى لعائلة من تصورات. لكن على ضوء السؤال الذي تطرحه إشكالية إبداع الأفاهيم، يلعب التصور دور الشبح المرآوي الذي لا يمكنه إتاحة الإمساك بالأصل، إذ يمكن أن يغرق التصور في لعبة الانعكاسات المرآوية إلى ما لانهاية. وحده الأفهوم الذي يوقف التراثي عند حد. ويطرح ثمة تمفصلاً تتغير وفقه التصورات العابرة به، لتخرج من الجهة المقابلة وقد حملت هوية الأفهوم، أو تمضي أدراج الرياح.

الجمعانية الفردوية

كان هذا التمفصل يتركز، بحسب التحقيب المعرفي، حول عقدة صلبة احتلتها دائماً الذات، في المشروع الثقافي الغربي. وحتى عندما تجري اليوم محاولة تعويم الفرد من هوتها فإنه لا يزال غيرّ قادر تماماً على وضع حدود بين حيزه المستجد ووضع التمركز الشديد الذي تتمسك به الذات. فلا يصلح الفرد حتى في سياق إعادة الصدارة إلى السؤال الفلسفي ـ كما يعرضه دولوز ـ لأن يكون له أفهوم ما إلى جانب هذه الأيقونة الجديدة المسماة بالشخصية المفهومية. صحيح أن إبداع المفاهيم يتطلب مثل هذه الشخصية التي هي في حد ذاتها وطن المفهوم وإبداعه في الآن ذاته، ألا وهي شخصية الفيلسوف نفسه. لكن النقلة المطلوبة حتى بالنسبة للخطاب الفلسفي الصميمي هي ألاّ يكون الاهتمام بشخص الفيلسوف نفسه إلاّ من حيث هو تنمية ذات خصوصية معينة لحادثة الفرد عينه. وبالتالي فإذا كانت صيرورة إبداع المفاهيم هي أبرز ما يميز هذه الخصوصية، فإن طبقة أخرى من الصيرورة تكمن تحت الأولى، وهي عملية صياغة ـ الأفاهيم بالنسبة لحادثة الفرد عينه، أية حادثةٍ وأيِّ فرد. فالشخص الأفهومي مبدع أفاهيمه الخاصة عن ذاته والعالم حوله، يؤسس قاعدة للشخصية المفهومية لفيلسوف أو عالم أو مهندس كبير يبدع الأفاهيم التي تدخل في سياق المتغيرات الثقافية الشمولية أو العلمية الفاصلة.

لكن لا تزال هذه العلاقة بين الفرد والمفهوم/الأفهوم هي العقدة الأصعب التي تواجه حقاً السؤال الفلسفي المعاصر، بعد أن تم زعزعة قواعد الوهم الكبرى الراسية في عقدة الذات ـ بالحرف الكبير. فهل يمكن تقبل الفرد بطريقة ما، لا تعتمد أي انزياح تبريري. إذا كان تعقيل: ما هو الفرد، مستعصياً على التناول الفلسفي حتى في هذه اللحظات المتقدمة من الحداثة البعدية، وصوْلات «حقوق الإنسان» الجديدة، فكيف إذاً نبرِّر جواب السؤال: ما هي الفلسفة، بأنه إبداع المفاهيم. وهل الشخصية المفهومية يمكن تبيّنها وجودياً، وشرعنتها قيمياً دون إشادة الأساس الذي هو الفرد، من حيث هو أفهوم فرده أولاً، ومن حيث إنه مبدع المفاهيم في مرحلة تالية، أو سياق آخر.

ولكن هل يمكن للشخصية المفهومية، للفيلسوف، أن تبرز في وسطٍ من الأفراد الذين لم يصلوا بعد إلى لحظة الفرد الذي هو أفهوم فرده. إن النقلة من الفرد الذي هو شبح نفسه، أو شبح أي شيء. ويدخل في تجوية مستمرة مضادة لأرضنته، أو منتزعة إياه من أية استطانة عند سَمْته وبمحايثة قامته، وملقيةٍ إياه ذرةً في سحابة الجمعانية (L'Holisme)، هذه النقلة من التجوية إلى الإنس المساواتي[13] (L'homo aequalis) هي لحظة الثورة الكينونية الواحدة، والفريدة في نوعها. هي حقاً «أم الثورات». لأنها تعني ولادة مجتمع المساواة على أطلال الجمعانية التي يكون ظهور الفرد فيها استثناء (كحالات إبداعية أو سلوكية خارقة كالشاعر أو الفارس أو رجل المروءات كما في المجتمع العربي الجاهلي، أو كحالات سياسية وتسلطية كاستفراد الحاكم أو القائد العسكري أو الأمير بالحرية المطلقة وحده مقابل عبودية الجميع). في حين أن المجتمع المساواتي يحول استثناء الفرد إلى قاعدة عامة تتيح تحويل جميع ذراته إلى أفراد مستقلين. فالجمعانية هي موطن العقائد الكليانية اعتباراً من الطوطم إلى الدين إلى الإيديولوجيا. ذلك أن الجمعانية ليست مجتمعاً وليست أفراداً بل هي منظومة من التحديدات الساكنة المستقرة القائمة على نوع من ثنائية مانوية بين الأبيض والأسود، تقسم الفكر والأفعال والبشر إلى خانتي الصواب، الخير، الحلال، من جهة، وفي الجهة المقابلة: خانة الخطأ، الشر، الحرام. هناك إلغاء للجماعة والفرد معاً، من أجل الالتحاق التام بمجمعة تلك الحقائق كمسلمات أو كأحكام مقررة لا تدخل هي ذاتها لا حيز الفكرة، ولا حيز العمل، ولا حيز العلاقات ما بين الأفراد، بل تجعل كل هذه الوقائع أشباه وقائع لا مادية لها، ولا قيمة لها إلاّ بقدر ما تنفذ أو تطبق تلك الأحكام. وبالتالي فالجمعانية تجرد مجتمعها وأفراده من وقائعهما الخاصة بصورة قبلية. فليس الزمن وحده الذي لا يتقدم، وليس التاريخ فحسب الذي لا يحدث، بل الإنسان ومجتمعه ليس لهما ما يبررهما في ذاتهما إلاّ بالقدر الذي يجسدان فيه الجمعانية كمنظومة وقائع مقررة، كأكسيومات واقعة ونهائية.

لا تشتق الجمعانية ومرتبيتها مما تُسَوِّقُ من قيم دينية أو أخلاقية وحتى تجارية، لكنها هي الجمعانية المقدسة في حدِّ ذاتها التي تعلل مرتبيات القيم الأخرى بما تؤكده هذه من قدسية الجمعانية نفسها. فإن قيمة (الكل) هي المطلوبة من خلال مختلف هذه السلوكيات ومرتبياتها المتباينة. وإن تحقق هذه السلوكيات لا يعني أنها تقدم مشهداً من الانعكاسات عما تعنيه الجمعانية كقيمة مطلقة في حد ذاتها ـ كما يلح على ذلك لويس دومون في «أبحاث في الفردية» ـ فحسب؛ أي أنها لا تجسد، أو تعبر عن/أو تصور الكل فقط، بل هي التي تمسح حتى نسبيتها العارضة لتؤكد إطلاقية ما تشير إليه وما تدعي تمثيله، لكن إطلاقية الجمعانية ليس دليل تحليقها، أو ارتفاعها وتحويمها حول أرضنتها، لمعاودة استيطان هذه الأرضنة، مزودة بكشوف الآفاق، وتحليق

المدارات العالمية والكونية، ومغنية بهذا الزاد إقليمها العضوي الأصلي، بل إنه إذا كان للجمعانية ثمة مطلق، فهو ذلك المطلق المستمد من فكرة الكل بالذات المكتفي بنفسه. ولذلك تحتبس الجمعانية فكر شعوبها، وتثبت تعجيزه عن إبداع المفاهيم/الأفاهيم. لأن الكل احتكر حركة التمعين، ووظف طرق المنطق من استدلال واستقراء لحصار البرهنة بين مبادئه أو مسلماته وجزيئات الواقع التي يجري كذلك تجريدها من حدثيتها، وإدراجها في خانات التصنيف الكلياني الاستباقي.

في ظل الجمعانية المقدسة لا يقوم المجتمع السياسي، لأن كل سياسة ستتحول إلى شعبويات، لا تخرج عن المفهوم الواحد الأعظم الذي يتحد بالكل. وبالتالي لا مجال إلى معارضة المفهوم الأوحد، بأفاهيم أخرى. والمعارضة ستكون نوعاً من الاستثناء الجديد الذي يطرح منافسة الاستثناء (الحاكم) القديم. والموالاة والمعارضة تشتغلان على ذات التصورات المنحدرة عن المفهوم الواحد. فإن لم تأتِ المعارضة بقداسة جديدة، بكل عدة الجمعانية على صعيد المؤسسات والأوضاع، فلن تستطيع كسر القداسة الأخرى القائمة. لذلك تحتاج الجمعانية إلى كل ما يؤكد قداستها، ويضعها في منأى عن أية صيرورة. وبهذا المعنى فهي تفرخ وتساند كل ما يجعل المحايثة تقع أسرى المفارقة المكشوفة أو المقنعة. إذ ليست الجمعانية في حد ذاتها مفارقة، بل هي تترسب في قاع المحايثة نفسها، محولة كل منظومة فكرية أو اعتقادية أو إيديولوجية إلى طقسنة شعبوية تلتصق بالمحايثة؛ فتُصحّرها من سطوحها ومستوياتها المتنوعة، وتُحيلها إلى سطح وحيد، تستبدّ به مانوية الأبيض والأسود فحسب، مختزلةً كل ما تحتمله هذه المحايثة من غِنى الكينونة ولانهائية آفاقها، وعنف اختلافها، وجمالية إبداعيتها، مختزلة كل ذلك إلى مجرد ساحة قفراء إلاّ من أخلاقوية تصحيرية ونفاقية، تحيل كل كيان لفرد أو مجتمع أو مؤسسة إلى مجرد شبح عند ذاته.

الجمعانية هي أصل الاستبداد ميتافيزيقياً قبل أن يكون محايثاً. وبعد ذلك فكل ما يجسد هذا الاستبداد سياسياً أو دينياً أو أخلاقوياً، إنما يعتمد التبرير الجمعاني. لأنه يعلن أنه يفعل ما يفعل باسم الكل، وحماية الكل، واستمرارية له. وبالتالي فإن أية ممارسة محكومة بالهبوط إلى الشعبوية. ذلك أن الشعبوية هي التجييش اليومي لما يعنيه حضور الكل، وتحقيق إرادته، والاحتكام إلى راهنيته ومباشريته بكل عنفها الاحتياطي غير المشروط. ذلك أن الجمعانية تختصر كل ارتجاع، لأنها قادرة على ملء أي حضور، ما أن تعلن موقعاً أو فكرة وتربط ما تعلنه بالكل المقدس. أما كيف يتم إرداف الكل بالمقدس، أو بالعكس، فذلك ما يحدد أكثر أقنومَ الجمعانية، من حيث إنها تعمل في صميم المحايثة بما يخدم تعليق عمل المحايثة عينه لصالح ما يفارقها دائماً، أي ما يلغي أو يعرقل على الأقل الصيرورة فيها.

فالكل في أصله تحديد سلطوي. وهو من نوع الفكرة ـ القوة التي كان لها

تطبيقاتها مع السياسة والدين والثقافة والاستراتيجيا في مختلف الحضارات. يصعد الكل من مجرد رد فعل الجماعة الأولى وحتى الابتدائية أمام الخطر الذي يحيط بها من كل جانب من الطبيعة والحيوان والبشر الآخرين. إنه ضعف الفرد الفيزيولوجي، وقد غَذّى كل أشكال الضعف والنقص التي سيعانيها الفرد خلال مراحل التقدم الاجتماعي. غير أن تعاظم الخطر ضد الفرد لم يحدده في طلب العون من جماعته فحسب، بل وسّع من نطاق الجماعة لتلتقي بقوى أخرى منظورة وصولاً إلى غير المنظورة، حتى أضحى الفكر الإنساني محتاجاً إلى استنفار كل الطبيعة، كل الكون، وما وراءهما للاستعانة بينهما على حفظ بقائه، ومن ثم أمنه الحضاري والعقلاني. فالكل، قبل أن يكون مقولة منطقية، تأسس كحاجة حيوية حمائية، وارتقى مع حركة التقدم، إلى وظيفة وقائية. لكنه خلال تعقد التحقيب المعرفي، وتحولات المفاهيم، واختلافاتها في زحمة التقلبات، فإن أقنوم (الكل) كان الأسرع في تحوله من وظيفة تفسرها الضرورات الحيوية، إلى قيمة إطلاقية مكتفية بذاتها، وقادرة على تفسير ليس فقط تلك الضرورات الحيوية، ولكن قادرة كذلك على اختلاق سلالم من الأفكار ـ القيم، تنشيء مرتبيات تتصاعد فوق المحايثة لتعود إلى التدخل في ظروفها الخاصة باسم مرجعيات رأسية تناضدية. فكلما جنحت الفكرة إلى جانبها الآخر، القيمة، استشعرت ضرورة التمدد والتضخم وابتلاع أوسع المساحات تحت ظلها، أي غدت كليانيةً؛ وبالتالي تتنازل عن سؤالها الفلسفي أو تتحاشاه؛ تفقد قدرتها على إبداعية المفاهيم المتنوعة حسب متغيرات محيطها، ما أن تنقلب إلى المفهوم الواحد، الأوحد. تعوض الفكرة المصابة بعقم الوحدانية، عن هذا العقم بادعاء أبوتها أو أمومتها لكل شيء داخل العالم وخارجه.. فما أن تتحدث عن وحدانيتها/كليتها، حتى تضع نفسها خارج العالم فحسب، فتحيط به هرباً من الغرق في تفاصيله وتحمّل مفاجآته.

لكن كم يبدو التعارض صارخاً بين الوحدانية وادعائها للكليانية. فإن جدل الواحد والكل أبرز، منذ أرسطو حتى هيغل، كيف أن الواحد الكلي هو أفقر الخانات المنطقية والبيانية بالخصائص والتعيينات. وأنه حتى يستطيع الواحد أن يضم الكل لا بد أن يختلف مع كل واحد آخر من هذا الكل، أي أن يصير كلَّ واحد آخرَ ما عدا نفسه. وبذلك يتبدد، فلا يتبقى له إذن إلاّ أن يغدو مجرد تصنيف كميّ لا يمكنه أن ينوب بمضمونه الفقير عن أي فرد في دائرته، يحمل تَعَيّنَهُ (كيْفَه) الخاص. لذلك تسمح الجمعانية لنفسها أن تحيط الكل بهالة التقديس، فتثبت بذلك حركة عكسية للارتجاع: من الفرد إلى الكل أي من الكائن إلى أية تسمية، مجرد تسمية يتم الاتفاق على حشوها بأفكار ـ قيم، متحولة أو منحرفة بالضرورة إلى مجرد الحد الثاني فقط، أي إلى قيم معلقة في الهواء.

من هنا أمام هذا الفقر المدقع الذي ينعم به حيّز الكل، فإن الجمعانية تلجأ إلى

تغطيه، بإعادة القدسنة إلى هيكلته الفارغة، أو تجديد تسمياتها. وبالتالي يغدو الكل رمزاً، كما لو كان حاصل مجموع لقوى الأفراد جميعاً وما يتجاوزها؛ ويصور الكل عندئذٍ كما لو كان حيّزَ **الكمالات**. هناك نقلة متوارية دائماً من الكينونة كأنطولوجيا معقلنة بذاتها، إلى طوباثية أخلاقوية وتصوّفية. فالمفارقة ليست طبقة أعلى من المحايثة، ولكنها وقف أو انحراف لصيرورتها كمحايثة، وتقهقرها من وضع التفكير بالمفاهيم، إلى حال التحويم بالصور. هنا تتدخل التصورات الدينية؛ فتعيد تنظيم العلاقة بين المفارقة والمحايثة على أساس كما لو كانت المفارقة هي التي تمتلك كلية الكينونة، وأن المحايثة ليست سوى الجزء الظاهر منها، وهذا الظهور هو عين النقص والفساد. وليس له من دور إلاّ أن يمسرح علاقة النقص بالكمال، بما فيها من درامية الصيرورة، ورفع الصيرورة نفسها من متوالية الزمن وخطية التاريخ، إلى علاقة سكونية سمْتية بين الأعلى والأدنى، لا تسمح إلاّ بحركة وحيدة الجانب توصف بصعود الأدنى بعد هبوطه بل سقوطه، في حين ترجع إلى الأعلى وحده إرادة هذا السقوط وطريقته، وإرادة إعادة الصعود وتوقيته، وإرادة ملء هذا الفراغ العارض بين السقوط والصعود بنوع معيّن من الأحداث التفصيلية التي تُصنَّف تحت تعيين وحيد يسمى التجوية. هكذا تُختزل المحايثةُ إلى أضعف (تحقق) وأدنى مرتبية داخل البناء الكوسمولوجي الذي تحتله المفارقة بصور الكمالات وحدها. في حين تقبع المحايثة كلها في الحضيض الأدنى، ولذلك تسمى الدنيا.

هذه الكوسمولوجيا النصورية هي بناء المفارقة وموطنها بالرغم من احتوائها على منظومات الكواكب والعالم الأرضي بكل كائناته. إذ إن هذا الكل يحتاج إلى تنظيم يُعبر عنه بحسب درجات ومراتب لكل ما يحتويه. لا ينظر إلى هذه الأجزاء بذاتها، ولكن بما يحدد مرتبيتها بالنسبة للعلو أو الانخفاض. فالأشياء لا تؤخذ لذاتها بل لما تشغله من درجة أو مرتبة، وبالتالي فالقيمة هي اختزال الشيء وعنوانه. والكوسمولوجيا التي اجتهد في تخطيط هندستها الفلكية الفلاسفةُ الإسلاميون، تعبر أفضل تعبير عن مفهوم الكل المفارق. وإن نظرية (الفيض) هي أفضل تبرير لإحلال فلسفة الاحتواء التراتبي - أي دخول كل ما هو أدنى تحت فيض الوجود من الأعلى - بدلاً عن الكينونة. وبدلاً عن وجود الأشياء عينها.

ولقد بنيت صورة المجتمع الإنساني على مثال هذه الكوسمولوجيا التي تتحول إلى تصاعدية أُخْرَوية (eschatologique) عند تطبيق مثال الكوسمولوجيا النصورية على المجتمع. فلا يكون هذا المجتمع إلاّ تناضدياً تراتبياً، بحيث لا يفهم الفرد فيه إلاّ بما يشغله من مرتبة أو حيز هو بدوره لا يُدرك إلاّ باعتباره من (فيض) الحيز الذي يعلوه. فلا استقلال للفرد ما دام هو من فيض الآخر الأعلى. والجمعية هي نظرية فيض فارابية تمد نفوذها إلى نحوه الأعلى الثابت كنوع من مرتبية كوسمولوجية تحقق

ذروة الكمال للمفارقة وقد وعت نفسها. وتحاول في تخوم الألف الثالث وعلى صعيد عالمي شامل، أن تناهض النوع الجديد للمرآوية (الحداثوية) الذي هو ذروة الكمال للمحايثة مقلوبةً إلى ضدها، إلى مفارقة في صميم المحايثة، تحاول اختطاف لحظة امتلاكها لوعيها الكامل، لشهديتها الخالصة، تبديد هذه المشهدية بالذات.

ليس من الغرابة في هذه اللحظة من محنة الحداثة البعدية في محيطها الغربي الأصلي، وعلى الصعيد العالمي، أن تعود الجمعانية، بأقانيمها الثلاثة ـ وحوشها النائمة ـ (الدينوية، القوموية، العنصرية)، لتعطي التشكيل الوحيد المتاح كمعارضة، قد تتمتع أحياناً بكل مظاهر الثورة، ضد أحدث وأعلى عروض المرآوية العصرية، المتحدة بأدق المبتكرات التكنولوجية، في مرحلة من شبه سيادة مطلقة للميديولوجيا، كبديل قسري عن تواصلية مجتمعية وكوكبية، تمّ إجهاضها من وسائلها وأهدافها في آن معاً.

تأتي الجمعانية في اللحظة المفترضة كـ«نهاية للتاريخ» التي تعتبرها الهيغلية الجديدة أعلى مراحل نضج للصيرورة، تأتي كما لو كانت إعادة مشوهة لـ«بداية التاريخ»، بما تعنيه من حركات العنف الشعبوية السابقة والمجهضة للنهضات الثقافية أو الحضارية.

تعود «نهاية التاريخ» لتلتقي مع «بداية التاريخ». والمرآوية وحدها هي التي تكلّف نفسها مهمة التلعيب والتخطيف والتشبيح ما بين مظاهر البدائية ومعالم الكمالية. حتى أن الجمعانية بكل أقانيم العنف المكبوت التي تنطوي عليها، لا تلعب دور المعارضة الحقيقية لعالمية المرآوية وسيطرتها الفضائية، بقدر ما تقع هي نفسها في براثن الوسائطية المستخدمة من قبل غريمتها. وخاصة عندما تدأب المرآوية على مسرحةٍ احتفالية كاذبة حول أسطورة التطابق الشامل، في الوقت الراهن، بين العقل والواقع، بين المفهوم [الهيغلي] (حرية، مساواة، أخاء) وكمال الخطاب [عن كوجيف] (الدولة العالمية المنسجمة).

هل يمكن لمفهوم (تسارع التاريخ)[14] أن يقدم عقلنة لمشهدية المايحدث الراهن، دون أن نخرج عن هذا التأريخ الهيغلي، أي عن هذا النوع من قراءة التاريخ وتحقيبه المعرفي. ذلك أن التسارع قد يقتضي استرجاع خلاصات أو اختزاليات مكثفة ومتصاعدة ذروياً، لكل خطابات الماضي بحسب حقب الصيرورة، ثم القيام بتصفية ذاتها بذاتها تحت إيقاع النهاية، كما لو كانت الخاتمة الموسيقية التي تلخص رحلة الحركات الأربع السابقة للسمفونية. تدمج معانيها الخاصة في المحصلة الشمولية الخاتمة، مجرّدة إياها من حيزاتها الزمنية، لتستخدمها في بناء خاتميّة الزمن الواحد، وخلاصته النوعية الكبرى. فالشمولية الفلسفية الكبرى التي هي الانتظار الأخير للتاريخ، تعارضها الجمعانية (البربرية) فجأة. كلاهما يستندان إلى مفهوم الكل. لكن إحداهما، الجمعانية، تأتي في الدرجة الأفقر للكل من أي محتوى مفهومي (فلسفي)

حضاري) والثانية، الشمولية، تأتي في الدرجة الأعلى من اغتناء الكل، بخلاصات المفاهيم، وتدميجها جميعاً لبناء المطلق المغتني بكل صيرورات المحايثة. الجمعانية تقدس المفارقة، و(تُرَيِّف) المحايثة. والشمولية تدفع المحايثة إلى معاناة جميع تجارب اغترابها خارج أرضنتها، وتحليقها في مختلف فضاءات التجوية، بهدف استنفاذ فراغ المفارقة فوقها، وتحويله إلى مدارات معرفية تحيط بإيقاعات المحايثة، وتوصلها أخيراً إلى أعلى حالات الشفافية عند ذاتها ولذاتها فحسب.

لكن السؤال: وهل باستطاعة (تسارع التاريخ) أن يعيد دمج الجمعانية المستيقظة، بكل وحوشها الجيولوجية، مما وراء التاريخ ويشركها في تصفية نفسها، والتحامها في بنية الخاتمة الانتصارية، للشمولية التاريخية، وإنشاء عالم جديد، جدير بالأفراد الأحرار، بالمجتمعات التواصلية، بالكوكب الأرضي الذي يغدو له اسم واحد هو: الجيوفلسفي[15].

تقف الجمعانية وحدها خارج التاريخ، وتحقيباته المعرفية، وخاصة فهي تقف خارج ما يسمى حالياً بلحظة نهايته واشتماليته الاكتمالية الانتصارية. حتى أن هناك صورة تجسيمية ينعكس عليها المفهومان الجديدان: الجمعانية، والاشتمالية الاكتمالية. هناك أرض جغرافية لكلا المفهومين: الغربنة/الأمركة من جهة، و«بقية العالم» من جهة أخرى. هناك تحديد مساحيّ متداول تحت لفظيَ الشمال والجنوب. إحدى الجغرافيتين تتغنّى باكتمال تاريخها وبلوغها شاطىء اكتمالها. والجغرافية الثانية لا تكاد تكتشف بعدُ ما تعنيه جمعانيتها، ولا تعرف كيف تمارس مفهمتها؛ كيف ترفع رأسها قليلاً من تحت هيمنتها كجمعانية، لا تعرف نفسها، وتشرع في التحويم فوقها قليلاً، لعلها تدخل في حقبة معرفية للحظتها.

ينتقد الفردانيون المعاصرون الجمعانية باعتبارها نقيض الفرد الحداثوي، ويركزون انتقادهم على هذا الفارق المعرفي الكبير بين الجمعانية التي تتمحور حول علاقات الإنسان بالإنسان، وبين الفردوية الجديدة التي تستند إلى محور علاقات الإنسان بالأشياء. ولعل **دومون** هو آخر المفكرين الأنتربولوجيين الذين يعطون أهمية مركزية إلى هذا الفارق. فالجمعانية المنشغلة بتحديد انتظام الناس فيما بينهم ككل بشري يسوده التجانس، لا تستطيع أن تقدم مساحة استقلالية للفرد. بل يظل الفرد داخل البناء الجمعاني يتحدد حتمياً بفروقات هامشية وعابرة ما بين أنماط التبعيات المختلفة التي يقع داخل شبكياتها المعقدة. لكن الجمعانية من ناحية أخرى تصوغ هذه التبعيات عبر تراتبيات موضوعية. تقيم المجتمع الجمعاني على أساس من علاقات الترابط بين الأفراد، لا باعتبارهم ذواتاً ولا حتى أشخاصاً، وإنما كتجسيدات يومية للإنسان العام الجمعاني الذي تندرج تحت وصايته الأنطولوجية وسلطويته الأخلاقية الأفراد كذرات متجانسة كلياً لولا بعض الفروق الفيزيولوجية والفيزيائية.

ماذا يعني هذا الفارق الإبستمولوجي إن لم يفتح أفقاً أبعد وأعمق، حيث تقوم الأنطولوجيا بتوزيع حصص من الكينونة الأقل أو الأكثر، الأضعف أو الأخصب، على الشعوب والحضارات. فنحن أمام تصنيفية جديدة للتمييز مجدداً بين البشر. فإذا ما اهتم البشر ببعضهم دون أخذ الاعتبار للـ أشياء القائمة في الطبيعة أو الطبيعة الثانية: التكنولوجيا، التي تحيط بهم، وتتداخل معهم في مختلف شؤون حياتهم اليومية والتفصيلية، كان ذلك مانعاً (أنطولوجياً؟) من تطورهم من حالة الانشباك فيما بينهم كذرات خاضعة أو مُخضَعة، أو بين بين، والالتفات إلى عالم الأشياء والتعامل معها ليس كأدوات عارضة فحسب، ولكن كمرتكزات موضوعية ومادية لإعادة تقييم المجتمع والأفراد. ليس هذا الفارق سوى تنويع حداثوي للموضوعة الكلاسيكية القائلة بذلك التميز ما بين شعوب الإنسانية أو حضاراتها بالاستناد إلى تعاملها المتقدم أو المتخلف مع العالم الخارجي، مع الطبيعة، مع هذا المستوى الآخر من (الجواهر) و(المقاييس) المختلفة تماماً عن إفرازات العلاقات بين الإنسانية.

الجمعانية، بحسب التنظير الفردوي الحداثوي الراهن، ليست صياغة اجتماعية تخضع لتحقيب تاريخي. بل يجري انتزاعها من سياق مرحلة تمر بها الحضارات، بما فيها الغربنة نفسها، وتأبيدها خارج الزمن، وسجن الشعوب اللاتقنية في محبسها النهائي. فهي أشبه بحكم إطلاقي تصدره الغربنة في حق «بقية العالم» التي، لأسباب ميتافيزيقية غامضة، يتم تعجيزها ذاتياً عن كسر الحلقة المفرغة التي يدور بحسبها الأفراد حول بعضهم دون توسط (العالم). هذا الدوران الذي لا يجد الفرد نفسه فيه إلاّ تابعاً لسواه، وسواه تابعاً له، هو الشكل الأول لما ندعوه بحالة (الحرث في العدم)، الذي يظهر في بداية الحضارات، كما قد يعود إلى الظهور في نهاية حضارة من نمط الأمركة، وذلك حسب لحظة اكتمالها. على أنه ينبغي الاّ يُفهم من هذه الاستعارة (الحرث في العدم) إلاّ ذلك الترميز غير الحاسم لدلالة افتقاد (الوساطة) بالمعنى الهيغلي، أو استنفاذها، حسبما يُنظر إلى المشروع الحضاري، في انطلاق البداية أو اكتمال استنفاذ النهاية. والمقصود دائماً بـ(الوساطة) في الفكر الفينومنولوجي اعتباراً من هيغل، هو ما يوجد خارج الإنسان مختلفاً عنه، كمفهوم الطبيعة أو العالم. ذلك أن الجمعانية هي نوع، من كوسمولوجية إنسانوية لا دخل لكون أو عالم آخر بها إلاّ إذا كان على مثالها. و(الآخر) في العلاقة الانحصارية بين ـ الإنسانية، إنما هو مماثلي ومشابهي. لا دخل للمشهد الخارجي بيننا إلاّ كإطار حيادي. لذلك فإن إفراز الدينوية أو القوموية، أو العنصرية، هو الفعالية «الحضارية» الوحيدة الممكنة في العلاقات الانحصارية داخل الجمعانية. هذه الأيديولوجيات الكبرى عبارة عن ثلاثة ترميزات مضخمة، تتشكل كأقانيم ثلاثة مختزلة عن توترات الانحصار داخل العلاقات بين - الإنسانية، المفتقرة دائماً إلى حضور الآخر المختلف حقاً: العالم، الطبيعة، الكون!

والتعويض عن هذا الافتقار إلى المحايثة الحقة، بالتعامل مع المفارقة كما لو كانت هي المحايثة بذاتها. ومع ذلك فإن هذه المفارقة المزورة باسم نقيضتها (المحايثة)، ليست سوى تلعيب لذاتية مضخمة كبديل عن تحملٍ لمسؤولية خلق الفرد المتناهي السوي، أو الاعتراف به. فالإله المفارق، في الأقنوم الدينوي، أو (القوم) أو (العنصر والدم) في الأقنومين القوموي والعنصري، ما هو إلاّ تسريع قصووي لمفهوم ذات مثلي، لا يعرف كيف يصير فرداً متناهياً. كل ذلك لأن الجمعانية هي ذاتية مرآوية مقطوعة عن الآخر المختلف حقاً. لا تسمح إلاّ بتوليد انعكاسات الأنا خوفاً من أي شرخ أو انكسار يصيب التجانسية المطلقة التي تحتمي وراءها الجمعانية الركودية. فالأفراد الذين لا يرون في بعضهم إلاّ أمثلة مشابهة لهم إنما تسودهم علاقات الغلبة على بعضهم، بتوسيط لذواتهم، أو لذوات أخرى، من أجل فرض التبعية أو الانفكاك عن نماذج منها لسواها، أو تغيير محاورها، ولكن دون أن تطرح على وعيهم مسألة الخروج عن دائرة الانحصار الأكبر ما بين العلاقات الذاتوية الخالصة. فالمثلوية استلاب مسبق لحق الآخر في الوجود. ولا يُستلب الآخرُ من الحق في الوجود إلاّ لأن الأنا نفسها لا تتمتع أصلاً بهذا الوجود. فالمفتقر إلى الشيء لا يمنحه لسواه.

كما لو أن الجمعانية حلقة مفرغة يدور الناس فيها حول ذواتهم أو ما بين ذواتهم، دون توسط الأشياء، العالم. في حين أن الفردوية لم تظهر في الغرب إلاّ عبر تحقق تلك النقلة الإبستيمية الحاسمة حقاً، من علاقات الاتباع والاستتباع ما بين الذرات الاجتماعية، إلى العلاقات بالأشياء التي وفرتها انبثاقة الطبيعة ما بين الذرات هذه، والتعامل معها بالتحدي والاستكشاف، والتملك من موادها، وتحويلها وإعادة إنتاجها كوسائل ومصنوعات، وممتلكات، يتمكن منها الأفراد لإقامة استقلالهم عن بعضهم. وهكذا فإن الصناعة أو التكنولوجيا قد نقلت حقل المرجعيات من مراكز القوى المتمثلة في بؤر التكثيف القيمي التقليدية، كتبريرات، أي كبواعث على التحقق والقبول بما يتحقق، إلى الأشياء، باعتبارها ركائز غير مؤدلجة، غير قابلة للأدلجة، لأنه لا يمكن الفصلُ بين قوامها ودلالتها. وبالتالي فإن امتلاكها والتعامل معها يحرِّر الفرد من ضغوط التراتبيات التي تشبكه مع أنداده ونظرائه في علاقات الانتماء أو التعارض أو الاستيعاب. ذلك أن الجمعانية لا تعترف إلاّ بمثل هذه العلاقات القائمة أساساً على مبدأ التراتب. هناك دائماً كلٌ ما أو ذرة، تدخل تحت هذا الكل نسبياً أو إجمالاً. وبين الوحدات الكلية هناك تراتب يدخل الأقل اتساعاً تحت الأكبر اتساعاً. فنحن علينا أن نتذكر في هذه اللحظة من البحث أن العلوم المادية لم تستطع أن تستقل عن التجريد النظري إلاّ عندما تمردت على التصنيفية، أي على صيغ التراتبيات. فبانت أشياء العالم بملامحها وخصائصها الواقعية كما هي؛ وأمكن للتجربة المخبرية أن تكتشف هذه الخصائص بعيداً عن علاقات التصنيف التجريدية. غير أن التحول من

علاقات الناس فيما بينهم إلى علاقاتهم مع الأشياء كان له الامتياز الأول في تمزيق أنسجة الجمعانية، وكسر حلقات التراتبيات، وما تبنيه من تبعيات متشابكة ما بين ذرات المجتمع الواحد لبعضها والشروع في بناء استقلالية الفرد اعتماداً على ارتكازات تقوم خارج البشر أنفسهم. فالجمعانية محيط داخلوي صرف، تغدو فيها أفعال الأفراد انعكاسات آلية لأنظمة قيم وقواعد ملتصقة بالسطح الداخلي للكل كبطانة ثابتة. لذلك تشتغل هذه الأفعال بتبريراتها السابقة عليها التي تربط بين الفعل والقيمة، كما تربط بين كلام الفرد وقواعد اللغة وبنائها، باعتبارها نظاماً تزامنياً قائماً باستقلال عن هذا الكلام عينه.

إن الجمعانية تحبس المجتمع في صيغة العشيرة. تحول دون انفراط عقد الكل المتماسك عضوياً، ولذلك فإن صيغة العشيرة هي النموذج التاريخي الذي تفرزه الجمعانية، وتحاول أن تبقي على استمراريته حتى في المراحل المتقدمة من تطور هذا النوع من الاجتماع. مثلاً يظل المجتمع الجمعاني عشائرياً حتى لو سكن مدينة الغرب أو استقدم جميع بنياتها التنظيمية إلى أطراف صحرائه. لكن الجمعانية المعاصرة فوق ذلك لا تسمح لصيغة العشيرة أن تُبقي على أية من بعض خصائصها الإيجابية. فهي عشيرة بدون التقاليد الرحمية، وما تفرزه عادة من أشكال الحمايات التلقائية لأبنائها. وكما أنها لا علاقة لها بأنظمة الضمان الاجتماعي التي تميز البنية الصناعية الحديثة. فهي إذن محل ارتجاعات لحركات العنف الجماعي، الآتية من ما وراء العصر، إلى ما ليس عصراً لها ولا محلاً تاريخياً يحتضنها طبيعياً. إذ تغدو حركات العنف الجماعي تعويضاً عن افتقاد العشير الجمعاني لكل من نظامه الحمائي التقليدي، وعجزه عن اكتساب شكل التنظيم الحمائي للمجتمع الصناعي العصري، الذي يتواجد معه في مكان متجاور، ولكن يفصل بينهما تحقيب تاريخي شاسع.

تشكل الجمعانية في حد ذاتها الأساس البنيوي للاستبداد، غير المصرح عنه بنظام كلياني مباشر، ولكنه يفرز ويساند أصلاً كل مسلك فردي أو جماعي يتلبس طابع القسر والإرغام. فما دامت أجيال الأفراد المتلاحقة والمتصاعدة محرومة من ارتكازات شيئية وخارجانية، فإنها تظل تسبح في المياه الراكدة إياها التي ولدت فيها وتحركت في استنقاعها، وتبددت في أبخرتها. هذه الداخلوية اللزجة، لا تسمح بتبلر الذرات في قوامها الفرداني، ولا تتيح تولد عوالم للأشياء مستقلة عن تراتبيتها البشرية المتوارثة. فحاجة الجميع إلى الجميع ليست هي كحاجة المصنع لجميع مهندسيه وعماله وإدارته، ولكنها حاجة تكرارية خالصة لانعكاس الكل على الأجزاء دون أي تغيير بين العاكس والمنعكس عليه، لا في الطبيعة ولا في الشكل. لذلك قلنا إن الجمعانية لا تنتج أفعالاً، ولكنها تقدم أشباحاً مرآوية لأفعال مكرسة ومتعضية في بنية الكائن العشيري عينه. وإذا كان ثمة من (فعل جماعي) مختلف فإنه يأخذ صورة الفورة الشعبوية.

كل الظاهرات الجديدة تبدأ مختلفة ثم لا تلبث حتى تقع في الشعبوية. حتى الثورة الاجتماعية أو السياسية فإنها تتبع ذات القانون، إذ تتحول إلى فورة تنتمي إلى ذات الأوالية الجمعانية. وبذلك فإن الأجهزة الفكرية أو العقائدية التي يحملها المشروع الثوري لا تلبث حتى تنقلب إلى غذاء جديد يشحن الجمعانية عينها بقوة استمرار متقدمة على نفسها، دون أن تخرج هذه الأجهزة حقاً عن سيطرتها، أو تهدّدها بأي اختلاف حاسم. ذلك ما يقدم تفسيراً لظاهرة ارتداد الثورة في العالم الثالث، والوطن العربي بخاصة، من الصيغة الحضارية إلى الحالة التقليدية تحت ملاءة الدين أو العشيرة، التي تحيّد الفورات السياسية عن أي مشروع نهضوي أو حداثوي. ذلك أن الشعبوية تعزل قوة التحرك الجماهيري عن كل من عواملها المولدة، الموضوعية أو التاريخية، ومن أهدافها العقائدية، مبقية فقط على الهيجان الشعبي، كانفعال جمعني خالص، سرعان ما يعود إلى الاستنجاد بمخزونه التقليدي، المفارق أو اللاتاريخي، عند أول عقبات جدية تواجهها الثورة المحملة بمشروع حضاري اختلافي. فالردة نحو الجمعانية لا تخص فقط الحضارات (اللاتاريخانية) المعاصرة - كالعرب والعالم الثالث - ولكنها تتهدّد كذلك موطن الحداثة والحداثة البعدية نفسها في الغرب. فهنا الشعبوية الدينوية، وهنالك الشعبوية العنصرية وقوموية اليمين المتطرف. على العكس مما يتراءى لكثير من مفكري الغرب المتفائلين والمتغنين بالفردية الإيجابية الحديثة، فإن الجمعانية وإفرازاتها الشعبوية المختلفة يمكن أن تقرع أبواب المجتمعات المصنّعة وهي في مراحلها الالكترونية العليا. وبذلك يمكن أن يتم إجهاض التحول البطيء نحو الفردية الإيجابية بالانحراف من جديد نحو الذاتوية الإطلاقية. وبالتالي، فإن التراتبية التي تجسد الجمعانية تنزاح نحو طرد المختلف خارج تصور التجانسية المتكاملة التي تتمسك بها العنصرية. ويتم دفع الاختلافي إلى أقصى الهوامش الخارجة عن أية اعتبارات أنتربولوجية أو عقلانية. يقع الفكر الفرودي المعاصر في الغرب في هذا التراوح بين حيز للفرد المستقل، وبين حيز للذاتوية المطلقة. وحتى لوي دومون لم يكن بعيداً عن هذا الخلط أو الاختلاط. كما لاحظ ذلك بوعي دقيق ألان رينو.

فالجمعانية ليست حقبة تأريخية، بقدر ما هي حالة تاريخانية، يمكنها أن تتردد في لحظات متباينة من تطور المجتمع عينه. وتجسُّدها عبر الشعبوية لا يقتصر على المجتمعات اللاصناعية. كما لو أن الجمعانية هي الحالة الألصق والأقرب إلى ما يسمى بالطبيعة الأصلية لأي مجتمع إنساني. وبحسب هذا المنظور تبرز الفردوية الغربية بما يشبه الاستثناء، والخروج عن تلك (الحالة الطبيعية) الراسخة والدائمة. ومن هنا فإن المفهوم السائد حول الفرد الغربي يظل مرتبطاً بالتحقيب المعرفي الذي شكل بنية المشروع الثقافي الخاص بحضارة أوروبية ذات أصول يونانية، ويهودية مسيحية، كما تصف هي نفسها بذلك. غير أن اعتماد تعبير الإنسان أعطى مصدراً دائماً للتبرير

الذي يربط كل تشكيل للفرد الغربي، بحسب الحقب المعرفية، بالإنسان مما رسخ شمولية للتارخي الغربي، حتى تستغرق تاريخ الإنسانية. وتم بذلك التوحيد بين تطور فرد مرتبط بشروط تكوينه الخاصة، وهو الفرد الغربي، وتكوين الإنسان بصفة عامة. فالتبرير بالإنسان والإنسانية خدم المشروع الأوروبي كذلك في تثبيت حصرية للحضارة، بالنموذج الشمالي وحده.

أمّا الجمعانية فقد تخصصت بها حضارات الهوامش. ودعم هذا التخصيص كتاب دومون الأساسي، «الإنسان التراتبي» حول مجتمع الطوائف في الهند، وخاصة منه طائفة (المنبوذين). ولعلّ النتيجة التي خلص إليها هذا المفكر الأنتروبولوجي ـ الذي تأخر الاعتراف بأصالته في موطنه الأصلي ـ هو أنه لا يمكن أن يظهر الفرد المستقل، المكتفي بذاته، إلاّ عندما يتحوّل حجر الزاوية من علاقات الناس فيما بينهم، إلى علاقاتهم بالأشياء. والمعروف أن التكنولوجيا هي مولدة عالم الأشياء، وهو بدوره انتزع مرجعية القيم، وقلب محاورها الأساسية عندما تغلغل بآلاته ومؤسساته ما بين الإنسان وأترابه. أعطى الفرد أرضاً صلبة خارجانية يرتكز إليها، بدلاً من الرتبة أو الدور المعطى له بحسب موقعه من تراتبيات الجمعانية. ومنحه كذلك عوامل القوة المادية والعملية التي تدعم استقلاله خارج الاعتبارات القرابية أو الدموية أو التقييمات الدينوية وإفرازاتها الثقافوية والمجتمعية وسواها. لكن تجربة الأيديولوجيات التي صاحبت صعود التكنولوجيا، دللت بوضوح تام على أن أنظمة جديدة من التبعات ما بين الأفراد والطبقات، يمكن أن تتولد بمحازاة الوسائط التقنية، وتحجب تأثيراتها (الموضوعية). وبذلك تظل صيغة علاقة الإنسان بالإنسان بدون هذه الوسائط، أو بما يحرف دورها، هي الأقوى والأفعل في عملية انبجاس الفرد.

إن شرطيْ الاستقلال والاكتفاء الذاتي، اللذين يلخصان كل النقاش الفلسفي والأنتربولوجي حول انبثاقة الفرد الحر، يظلان من مرتبة المفهوم، وأبعد ما يكونان عن واقع الممارسة، حتى في ظل بقعة النور الشاحب الضئيلة التي تبعثها تفاؤلية الحداثة البعدية في بعض أوساط مثقفي الشمال. ولعل اكتشاف المرآوية عبر مصطلح أكثر هدوءاً وتراثيةً: الميديولوجيا، يضع حداً لسذاجة التفاؤلية التي يمثلها تيار، من أبرز وجوهه (لويتشوفسكي)، ويدفعه مع معظم مفكري الحداثة البعدية إلى حالة إعادة النظر في كل ما سبق من مفاهيم ترعرعت خلال عقد الثمانينات، ثم واجهت دفعة واحدة هجوم المابحدث السياسي والبنيوي لعالم ما بعد الحرب العالمية الثالثة.

الهوامش والمراجع:

(1) سوف تظل العلاقة بين كل من هيدغر وفرويد غامضة في تاريخ الفسفة المعاصرة، كما هي العلاقة كذلك بين فرويد ونيتشه. إلاّ أن تجديد التحليل النفسي الذي أتى به لاكان، سوف يشكل لحظة مهمة في إعادة اللحمة بين المعطى النفسي والمعطى الميتافيزيقي أو الكينوني وذلك من خلال التحليل السيميولوجي اللساني الذي استخدمه لاكان ببراعته الفائقة المعروفة، من أجل تدمير الهالة الإطلاقية للذات، عبر تمرده بطريقته على فلسفة الأستاذ، هيغل.

انظر خاصة كأحداث إضاءة لعلاقة لاكان بهيغل، الدراسة المركزة التي كتبتها كاترين كليمان.

K. Clèment: **Lacan et l'obsession hegelienne,** dans: Revue, Magazine littérare. N: 293.

(2) ليس المقصود هنا بالنزعة الوظيفية Le fonctionnalisme مذهباً محدداً، ولكنها خاصية تشمل اتجاهات متعددة أميركية ثم أنغلوسكسونية الأصل. وقد ظهرت أولاً في المجال النفسي، ثم التربوي الذي وجهته فلسفة ديوي. وكان لها تطبيقها المتنامي في العلوم الاجتماعية؛ ويمكن اعتبارها المحتوى الأيديولوجي للبراجماتية بصورة عامة.

(3) يتحول فتغنشتين إلى واحدة من أهم ظاهرات الفكر اللغوي الراهن في القارة الأوروبية بعد أن كانت معرفته محصورة في الجو الأكاديمي البريطاني. وقد تمت ترجمة معظم أعماله حتى سيرته الذاتية إلى الفرنسية. ولا يزال يعتبر جاك بوفريس من أهم شراحه ومروجي فكره في الوسط الثقافي.

Jacques Bouversse: **Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein,** éd. Minuit–Wittgenstein: La rime et la raison, Minuit.

(4) إن أحدث إعادة طرح لموضوعة الفردانية الواهية القادمة كتتويج لإعادة التوازن بين الرغبات وموضوعاتها الخارجية، عبر عنها فرانسيس فوكوياما في كتابه **«نهاية التاريخ والإنسان الأخير»** الذي جاء توسيعاً لمقال حول نهاية التاريخ أحدث ردود فعل عالمية في حينه.

F. Fukugama: **La fin de l'histoire et le dernier homme,** éd. Fayard.

(5) هذان الانتظامان للتزامني والتعاقبي للغة والكلام سوف يشكلان أساس التأويل اللساني الحديث من جاكوبسون إلى شومسكي. وهو ما يؤكد من جهة الطابع الازدواجي التكويني ـ الظاهراتي كما يسميه إدغار موران في أحدث كتاب له من «المنهج ـ 4». فهو بدوره يريد أ يقيم توازياً بين العضوي والاكتسابي. لكن يبدو أن شومسكي هو أفضل من استكمل النظرية التكوينية في اللغة، فيما ميزه ما بين مفهوم الاستعداد (La compétence) والكفاءة (La performance)، والأول تؤلف القابليات والإمكانيات ـ التي ترجع إلى التركيب الفيزيولوجي وتاريخ تطوره العضوي: (الدماغ والحنجرة والأعضاء الصوتية)، والترابط شبه العضوي بين اللغة والحياة الاجتماعية والثقافية. وأما المفهوم الثاني المتعلق بالكفاءة فهو من شأن العقل الخاص بإنتاج العبارة وفق ذلك الاستعداد والقابلية التي اختزنتها اللغة كذاكرة عضوية جماعية.

(6) لقد غاص الفرد تحت مفهوم الذات، والذاتية الكلية، منذ أيام أفلاطون. ولم يكن سهلاً على تاريخ الفلسفة أن نعيد تحرير الفرد من كليانية الذات إلاّ مع الحداثة، والشروع في نزع الألهنة عن العالم. ويمكن اعتبار المونادولوجيا (ليبنيز) أولى محاولات الفلسفة الحديثة في إعادة الفرد إلى مكانه من الأنطولوجيا. تنبه إلى ذلك هيدغر جاعلاً من فكرة المونادة أحد المداخل الأساسية لفهم الحداثة. وقد أعاد دولوز عصرنة فكرة المونادة كمعادل أنطولوجي لأقنوم الفرد.

G. Deleuze: **Le pli,** éd. Minuit.

(7) التاريخية المتفاعلة تؤجل مولد الفرد على الأقل إلى «نهاية التاريخ» عندما يستعاد التوازن بين الوظائف

الثلاث، العضوية أو الفطرية، التي قسم إليها أفلاطون نفس الإنسان من عقل وقلب ومركز للشهوات (Le Thimos) الذي سوف يفسره هيغل بأنه نزعة الإنسان نحو الاعتراف بذاته. لكن الفرد الذي سيكون ثمرة لكل تاريخ الصراع الذي سبقه لن يأتي سوف شبح لنفسه كما تنبأ بذلك هيغل نفسه، ثم شارحه المعاصر، كوجيف، وصولاً إلى باعث الهيغلية الأميركية فوكوياما في كتابه المنوه عنه سابقاً.

(8) Alain Renaut: **L'ère de l'individu.** P. 191. éd. Gallimard.

(9) G. Deleuze: **Qu'est-ce que la philosophie.** éd. Minuit. Dominique ganicaud: **A nouveau la philosophie.** éd. Albin Michel.

(10) يصدر هذا الكتاب في ذات الوقت الذي صدر فيه كتاب دولوز. ويكاد يكون الموضوع واحداً من حيث إعادة الاعتبار للسؤال الفلسفي، مع الفوارق الكبرى في المضمون والمستوى. لكن جانيكو يحاول استشراف مستقبل العقلانية بعد هيدغر وعودة ظل هيغل، على ضوء أزمة الفكر الراهنة بعد الفراغ الإيديولوجي. وقد اعتمدنا على بعض ملاحظاته في هذا الاتجاه خلال المقطع الحالي. واستعدنا استشهاده بعبارة سان جون بيرس.

(11) انظر الفصل: «Géophilosophie» من كتاب دولوز: ما هي الفلسفة، ص 85.

(12) Ibid. P.31.

(13) Louis Dumon: **Homo Aqualis I, Genèse et épanoussement de l'idéologie economique.**

- **Homo Aqualis II, idéologie nationales comparées.**
- **Essais sur l'individualisme,** éd. Collection Esprit Seuil.

(14) Revue: **Le Trimestre du monde, IV 1991, Dossier: L'accélération de l'histoire.**

قدمت مجلة / الفكر العربي المعاصر/ في عددها 94 ـ 95 ترجمة كاملة لهذا الملف.

(15) A. Renau: **L'ère de l'individu.** P.69-112.

القسم الخامس

استبدادية النهاية
نظرية (اللانظرية) اللااستبداد القادم

I عصر الحداثة الفلسفية: من المفهوم إلى الأفهوم

II مشروع عقلنة الاستبداد

III مراجعة المشروع الثقافي الغربي:
استراتيجية نسيان النسيان

عصر الحداثة الفلسفية
من المفهوم إلى الأفهوم

لم يعترف العقل ذات مرة أن موضوع اهتمامه الأول منذ أن كان عقلاً أو هو العقل، أنه هو الشر. وجرياً على موقف العقل، فإن الفلسفة في تشكيلها المتعارف عليه، جانبت كذلك اصطلاحاً له مساسٌ مباشر بالشر. لقد اهتمّت إلى حد بعيد بما دعته منذ فجرها لدى الإغريق، بالمعاني السلبية. ومنذ أن جرى العرف على توزيع (العلوم) الفلسفية فلقد بدا أن المنطق يمكن أن يشتغل على الشكل السالب كرديف للشكل الإيجابي. كما أن الأخلاق عندما ركّزت بؤرتها حول الفضيلة، فقد كانت تعني ذلك الوجه الآخر الذي تقوم الفضيلةُ في وجهه النقيض. فالمنطق هو تصويب الصواب، أو وضع معايير الصح من الأمور. والأخلاق هي رسم معياري كذلك يحدد الفوارق بين الفضائل ونقائضها. أما الميتافيزيقا فقد أطلقت حدود موضوعها، لم تقسمه، ولم تعين فيه حدودَ علوم مقننة. وبذلك، أي منذ أن رفعت ـ الميتافيزيقا ـ الحدود أطلقت لأسئلتها العنان. وإذا كنا نرغب في إعطائها تعريفاً جديداً عصرياً قلنا إنها: السؤال بلا حدود. وبناء على ذلك إذا قمنا في لحظتنا الفلسفية المعاصرة باستعادة الميتافيزيقا فلأن الحاجة إلى إنقاذ السؤال من الحدود المسبقة واللاحقة، يتحد اليوم مع هم تحرير العقل وإنقاذه من تحت التراكمات الهائلة لحصائل الاصطلاح الذي كسا جِلْدَ العالم بطبقات كتيمة مما يسمى بالمعلومات، ولم يترك لشعاع شمسٍ ثمة خُرْمَ إبرة ليمسّ نقطة واحدة من هذا الجلد الذي طفح بالبذور والأثلام، كعناوينَ للتصنيف والتبويب والتفصيل. لقد كان حدس الإغريق استراتيجياً حقاً عندما عرّفوا الميتافيزيقا أنها سؤال الكينونة. ولكن يمكن الاستفهام: لماذا لم يذهب فكر الإغريق، لحظةَ التفكر في الكينونة، من حيث هي كذلك، إلى نقيضها: العدم. وقد أجاب عن هذا الاستفهام كثيرون. وكان الطرح الأنثربولوجي أبرز المحاولات في هذا الصدد. إذ رأى أن العقل الإغريقي لم يكن قادراً، في فجر الوعي، على تصور السلب. غير أنه من السهل أن نرى سبباً آخر قد يكون أكثر انسجاماً مع البعد الاستراتيجي الذي

يميز تعريف الميتافيزيقا في صيغته الأولى تلك. فما أن يقال إنها سؤال الكينونة حتى يمكن أن نلمح السلب كذلك، يمرّ بطريقته غير المرئية في أحد آفاق هذه الكينونة نفسها. والدليل أن الانقسام الذي توزعت بينه الفلسفة منذ پارمنيد وهيراقليط، بين ثبات الكينونة أو تغيرها، قد صادر على أطروحة السلب دون التلفظ بها مباشرة، فإن رؤية الكينونة من خلال الثبات وحده (پارمنيد) كانت تقوم بسلب السلب مقدماً. وأما رؤية الكينونة من خلال التغير وحده، فكانت تفترض هذا السلب كشرط لازم وضروري للحدوث، للتغيير.. حتى يمكن القبول بأطروحة الصيرورة (هيراقليط)[1].

وأما مركّب الأطروحتين الذي جاء به أرسطو من خلال الجمع بين الثبات والتغيير، فقد أرسى لأول مرة أساس المنهج؛ وذلك عندما ميّز، لأول مرة كذلك، بين الشكل والمضمون. فرفع الثبات إلى مستوى الشكل، وأبقى التغيير في مستوى المضمون. إنه منهج الوجود بالقوة، والوجود بالفعل، الذي أسس مفهوم الشكل ومنحه خاصيته المميزة، من حيث إنه أقنوم معرفي خالص. أما الحدوث فهو الذي يحمل مضموناً ما من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل. تلك هي أول محاولة في عقلنة التغيير، في تطوير الجدل الأفلاطوني، من المفهمة الفكروية الخالصة، إلى شمولية الكينونة كطبيعة، وما وراء ـ الطبيعة في آن. فالسلب (المنطقي) أو المعرفي، وسَنَدُه (الميتافيزيقي): العدم، لا تمكن مقاربتهما خارج وَساعة الكينونة عينها. ولذلك فإن هيغل عندما عزم على إعادة تأسيس الفلسفة انطلاقاً من موضوعها الإغريقي: الكينونة، لم يمكنه أن يصبر على وضع مفهوم للعدم مقابل الكينونة إلا للحظة تجريدية خالصة، ثم ما عتّم حتى أدخلهما معاً في الصيرورة، ولكنها مفهومة كجدل محايث. إذ أدخل هيغل مفهوم الزمن في تصور العالم وسلمهما معاً ـ الزمن والعالم ـ لهذا التاريخ الشمولي. وذلك باعتبار أن التاريخ هو المسرح الوحيد الذي يمكن للمفاهيم أن تقدم على خشبته عروضَها المتوالية المدهشة، كمشهديات تتجاوز تصوراتها السابقة دائماً[2].

ولم يكذّب التاريخُ آمال هيغل الذي اخترع مفهمته. فقد جاء حاشداً وتحشيدياً؛ جاء كله في «نهايته»، وذلك في أغنى محايثة وأرهبها، اكتنفها الحدوث في كل خلاياها الفائرة بالبراكين. كان حدُّاها القرنين التاسع عشر والعشرين. حتى كادت المحايثة تنسينا التاريخ الذي ولّدها. فلم يكن غريباً على فيلسوف الاختلاف دولوز أن يكتشف فوريتها المطلقة[3]؛ إذاً تحلُّ المحايثةُ محلّ كل المصطلحات التي سبقتها، بدءاً من تصنيف الفلسفة إلى معرفة أنطولوجية (الكينونة)، وأخرى معيارية (منطق وأخلاق)، إلى الزمن الجدلي (التاريخ). لكن ينبغي الحذر من هذه الشمولية التي صارت رنيناً متمادياً لِوَقْع الصيرورة كدلالة في الذهن. فهي تطمح إلى أن تكون أكثر من مصطلح إجرائي في دلالة المفهمة الحداثوية. غدتْ أكثر طموحاً من (جدل) هيغل

و(ديمومة) برغسون، و(إبستيمية) فوكو. تبدو ذات جذر مباشر في الصيرورة. لكنها لا تتوقف عندها. إذ يبدو أن الصيرورة منحازة لتتابعية الزمن؛ في حين أن فكر الحداثة البعدية يكاد يكون كله احتفالاً بالمكان، وتمجيداً بالمكانية، واستعادةً شيقة لكل مفردات البصر مُقَدَّمةً على استشعارات البصيرة. فالمحايثة تُلقي بثقلها هنا وفي كل مكان. ولعل اشتقاقها في العربية من الظرف المكاني: حيث، يمنحها هذا التجسيم الطاغي على كل ما لها من تمعينات أخرى، تنتقل إلى مرتبة ثانوية حكماً. فهل إن فكرَ المحايثة يعيد الرنين إلى مفهوم المادة، وما له من تقاليد المذاهب المادية المعروفة في تاريخ الفلسفة؟ ليس هذا تماماً. فلا شك مبدئياً أن استحضار جسامة الأشياء ملء المكان، يشكل قاعدة المحايثة، لكنه لا يتوقف عندها، بل يعلو فوقها، ويندلح حولها إلى أُطر متباينة لا تلبث حتى تتشفّف تدريجياً لتلتقي شَفَفاً من المعاني الأخرى غير المكانية تماماً، وغير المتمكنة ـ أي لا تُشغل أمكنة معينة.

ذلك أن المحايثة هي (التكِئَة) التي يستند إليها التعريف الأحدث للفلسفة كما جاء عند دولوز، وهو أن الفلسفة هي إبداع المفاهيم؛ لكن شرْطَ أن يُدرِكَ المفهوم هنا عكْسَ مصطلحه تقريباً في المنطق التقليدي. فهو بدلاً من أن يظل الوحدة الفلسفية التي تقوم عليها صناعة التفكير ـ والتفكير ذي الصفة العقلانية والمنطقية بخاصة ـ فإنه يهجر آفاق التجريد، ويبحث لذاته عن ثمة مسطّح للمحايثة، يندرج عليه. فإذا كان المفهوم هو من مرتبة التجريد، وقابلاً للتجوية والتحليق، فإن المحايثة هي من مرتبة الأرْضَنة ومعارض المشاهد، أو عوالم الصور والمرئيات. وما يربط بينهما هو الفعل الفلسفي، كإبداع. لم تعد الثنائية العريقة، المؤلفة من العقل والمادة، مقبولة أو مشروعة. كذلك لم يعد الاختيار بين أحدهما هو الهم الثقافي والحضاري الأول. فالمحايثة فكر مواقعي، يحول التجريد إلى تجوية تنتشل منطقة من الأرض، تحلّق بها مؤقتاً لتستشرف آفاقها المتدرجة حولها. ويحوّل في الوقت نفسه، فعلَ التجسّيم والتجسيد إلى إعادة أرضنة المتجوّي والمُحَلِّق. يتمُّ بذلك ابتداع مسطح محايثةٍ. تتشكّل مشهديةٌ تتجاوز عناصرها التكوينية، من صور وأبعاد ودلالات. فالمشهدية لا تُفْهِمُ مفرداتها، لكنها تُمْشهِدُ مفاهيمَها. عندئذ يحدث: مسطّحُ محايثةٍ.

كل الأقانيم الفلسفية تدخل لحظة حداثتها البعدية عندما تفارق تتابعها الخطي الذي يفرض عليها ألاّ يبدو الواحدُ منها إلا في غياب الآخرين، بل تنخرط في الاصطفاف العرضاني، مُشَرَّعَةً أبوابها ونوافذها نحو الخارج، مُطلةً من بيوتها بأحجامها الطبيعية، دون غُلُوّ المبالغة سلباً أو إيجاباً.

لم تعد العلاقة بين المفاهيم صراعيةً. ليس المطلوب هو تشكيل مفهوم، وتمليكه من العرش وحده، ليتحكّم بالمفاهيم الأخرى. فالعلاقة الصراعية التي أكّدتها باستمرار حِقَبُ الأديان، ومن بعدها حقب الإيديولوجيات، تتطور إلى علاقة إغراء وإغواء

متبادل بين المفاهيم. فهي لا تدخل حرب إفناء متبادل ما بينها؛ بل تبرز متقابلة؛ تقنع بفكر المسافة فيما بينها. ومن يستطيع التجلي في الحلبة أكثر من غيره هو القادر على الاستيطان في المحايثة، استيطاناً لا يحكم عليه بالجمود والسكون، بل يدفعه دائماً إلى مسارات التحليق. فهو لا يحلّق عالياً وفضائياً، نَشْرياً واستيعابياً، إلا لأنه قادر على استحضار ذاكرة الموطن الأصلي.

ولا بد هنا من التوقف قليلاً عند هذا الجدل الجديد الذي يشيّد مشهدية التحليق والتوطن. فإن أهم ما تنطوي عليه دلالة المفهوم هو أنه في الأصل يترجم شمولية الفكر، ويحولها إلى عملة قابلة لإنتاج مفردات واقعية، تستمدّ معقوليتها منه. وفي الأصل كان اكتشاف المفهوم يحلّ المأزق المعرفي الكبير الذي يواجهه الفكر، عندما يشتاق استخدامَ شموليته كجسر يعبر فوقه، من خواء التجريد إلى أرض الزمكان. فكان إبداع المفهوم يتمثل في إشادة هذا الجسر. وهو ككل جسر لا بد أن يصل بين ضفتين دون أن يقضي على استقلال وكيانية الواحدة من أجل الأخرى. غير أنه إذا كانت الشمولية هي خاصية الفكر المولِّدة الأولى، وكان المفهوم هو اختراعها الأساسي للخروج من دائرتها إلى مفردات الوجود، فقد جاء تاريخ الفلسفة ليقدم لوحات شيقة عن قصة الضلال والصواب الذي عاناه الفكر من أجل ترجمة شموليته والتمفصل بها وعبرَها، مع مفردات الوجود.

كان أساس الضلال في هذا التاريخ ينشأ من توحيد كلٍّ من الشمولية بالتجريد، والواقع بالمادية الصماء. فكثيراً ما أُسيء فهْمُ الشمولية بترجمتها إلى صيغ التجريد. وبالمقابل كان يحدث للواقع أن يتعرض للاختزال، والانحصار في بعض المعطيات المباشرة المرتبطة بموارد الحس، وليس بموارد المعاش ـ بحسب مصطلح هابرماز. وكان من نتيجة ذلك أن عُمْلَة الفكر، المفاهيم، هذه التي شُبِّهَتْ كذلك بالجسر الواصل بين أفق الشمول ومحدودية المعطى اليومي؛ إن هذه المفاهيم قد تلقت أكبر النتائج السلبية من جراء هذا الانحراف الذي كان يقع فيه (تاريخ الأفكار) كلما جنح إلى إشادة قلعة (مذهب) متماسكة من العقلانية. كانت هذه القلعةُ المذهبُ تسرق المفاهيمَ من طبيعتها الرجراجة الحركية، وتجمِّدها كأحجار صماء في جدرانها.

هكذا يمكن القول إن المفهوم سقط من أيقون الإبداع، إلى أيقون الاصطناع؛ حيث فقد مهمة الوصل بين ضفتي المعيوش؛ لم يعد يفهم الشمولية إلا من خلال التجريد. ولم يعد يستطيع التماسّ مع مفردات الوجود إلا باعتبارها مفرداتٍ متجانسة داخلةً في تصنيفات الأنواع والأجناس التي تمّ اختصار الكينونة تحت عناوينها وبقي (التصنيف) يعني: العلم؛ وذلك حتى المرحلة الكلاسيكية خلال القرن الثامن عشر، كما بيّن فوكو[4].

حدث ذلك ولا شك منذ أن نجح **أرسطو** في إشادة صرح العقلانية المتماسك الأول، عندما قام بأكبر عملية تصفية للـ **الفكر الإغريقي**، بكل غناه وتشعباته، وأخضعه بخاصة لتعليم المعلّمينْ الأولين، **سقراط وأفلاطون**، مضيفاً إليه تعليمه المنطقي التصنيفي الخاص بما عرف طيلة عصور بالأرسطية.

لقد سادت إذاً لغة المفاهيم باعتبارها الوحدات الأساسية التي تشيّد كل خطاب فلسفي، وعلمي (من حيث تبعية العلوم إلى الفلسفة في تلك العهود). فكان المدرسيون يتداولون المفاهيم عبر شبكة من تطبيقات أشكال الاستنتاج. وكانوا يفخرون أنهم يستطيعون تقديم المفهوم في دقة الرقم الرياضي عينه. وبذلك خدم المفهومُ كوحدة التعامل الأولى في الفلسفة وعلومها التقليدية، لكن حدث كما لو كان ثمة تواطؤ بين أقطاب ذلك التعليم، الأرسطي القروسطي - وامتداداته كذلك إلى حقبة الإيديولوجيات الحديثة - تواطؤ في التوحيد بين تعليمهم ذاك **والفلسفة**، وفي خطوة أبعد، **المعرفة**، بالحرف الكبير، وبصورة مطلقة.

لذلك لم تكن ثورة التنوير الأول تحريراً للمعرفة من سلطة **أرسطو**، لكنها في الوقت نفسه توجهت إلى المفهوم عينه. تصدّت لمضمونه. وأبقت على شكله، ليس المنطقي فحسب، ولكن المعرفي كذلك. لم يكن الشك المنهجي - هذا الاختراع التنويري الحاسم، الذي أتى به **ديكارت** - ليصل إلى مستوى صناعة المفهوم، بل طرح إشكالية السؤال على **المحصول** - المعرفي عينه. ولم تتحقق مثل هذه النقلة: (أي: ما هو المعرفي؟) إلا عندما تحول الشك نفسه من منهج أو مدخل، على يد **كانط**، إلى عمارة الفلسفة، تحول إلى هندسة هذه العمارة نفسها، إلى فكرتها ومخططها عينهما. وذلك عندما انزاح **المنهج** إلى **النقد**. فالكانطية نقلت إشكالية السؤال من المفاهيم كحاملة للمعارف، إلى المفاهيم كحاملة أو صانعة لذاتها أولاً - أي لأشكالها.. وحين جاءت بعد ذلك الهيغلية مباشرة، اعتبرت نفسها مُخَوَّلَةً بتطبيق ثورة الأبستمولوجيا الحداثوية الأولى، الكانطية، على التعليم الإغريقي وسواه من ثقافات الغرب والعالم، كما كانت في أيامها.

أدرك **هيغل** خطورة التجريد في المفهوم. فكان إبداعُه لمنهج **الجدل**، الطريق الوحيد الذي تصور أنه يعيد بناء الصلة بين مستوى التجريد الذي يعانيه المفهوم، ومستوى الشوق إلى معانقة الواقع. لكن **هيغل** لم يستطع بذلك أن ينظر إلى ماهية المفهوم بشكل يختلف عن التراث المدرسي. فقد سلّم بأن المفهوم يمتّ إلى مرتبة التجريد أصلاً، وليس التحاقاً أو إلحاقاً به فحسب. وهذا ما جعله يبحث عن وسيلة تقع خارج المفهوم تخلّصه من فقره التمعيني، وتدفعه إلى معانقة الواقع. كان **الجدل** هو تلك الوسيلة التي كشفها في الأصل **أفلاطون**. لكن بدلاً من أن يتخذ الجدل مساراً عمودياً بين الواقعة والمثل، كما عند **أفلاطون**، فقد اهتدى الجدل إلى **أهمية الزمن**.

فنقلهُ هيغل من مجرد عرَضٍ للتغيير الذي يلحق بالجوهر، إلى نوع من عملية التجوهر الحي. كساه لحمة التاريخ. فصار الجدل يتبع مساراً أفقياً. أخذ دلالة التقدم منذ أن صار زمنياً وملتحماً بحركية التاريخ، ومشاركاً أساسياً في تشفيف عضويته الكثيفة، وتشجيعه على تحقيق معقوليته بالنسبة لذاته.

غير أن التحرك وفْق مسار الزمن وحده، قد يحوله إلى خط نحيل بين خطوط أخرى. فلا بد إذن للتقدم الذي هو في الأصل خطيٌّ، لا يبارح جسده النحيل، لا بد له من أن يوهم نفسه بأنه قادر على أن يصير عرضانياً كذلك. فيتمكن من جرف المكان كله معه، ووفْق إيقاع حركته. هكذا صار للتقدم معنى انجرافي، استيعابي بالقسر، ولبس شمولياً بالانتماء؛ فمن ليس متقدماً من الأطراف والحوافي، لا بد له أن يكون خادماً للتقدم وللمتقدمين. أن يكون مادة أو وسيلة له ولهم.

هكذا اغتصب العنفُ من جديد مملكة المفهوم، وشحن مفرداته جميعها، بشحنات من القسر والتطويع والاستخدام. وغطاها تحت راية الحتمية التي استعارها من العلوم الطبيعية. فلم يعد يطل على الإنسان ثمة مفهومٌ إلا وهو مشحون مقدماً بطابع الإرغام. فالتقدم المعقلن جدلياً، وتاريخاوياً، صار مقياسَ كل شيء دون أن يسمح لشيء أن يقيسه. بات عقدةَ المرجعيات جميعاً. وكان أول ما اغْتصَبَ هو مفهوم التنوير؛ فرض عليه شكلاً وحيداً، هو شكله الخاص فحسب. بمعنى أن التقدم كما طرح نفسه انطلاقاً من هيغل، لم يقبل أو يقنع بمرتبة التأويل، بل ادعى أنه هو موضوع التأويل منذ الأزل: نصٌّ يمنع تناصّه مقدماً، بالسيطرة عليه وتحديد مستقبل نموه سلفاً.

فسَّر الجدلُ طموحَ المفهوم إلى الصوابية كمعادل تماماً للكينونة. ولذلك لم يكن دخول التاريخ إلى حلبة المفهمة الفلسفية مع الهيغلية لصالح التاريخ بغناه ولا محدوديته؛ كان دخولاً مشروطاً بصورة قبلية، بتأريخ معين، هو ما ينتخبه الجدلُ، ويقبل مشاركة دلالته، مكرّساً لحظتها داخل تحقيبه الخاص. هكذا يحلُّ هذا النوعُ من التأريخ محلّ وساعة الصيرورة كلها. لذلك عندما شرع هيغل بإعادة كتابة مسيرة العقل والإنسان، كان منذ البداية مسكوناً بمقياس واحد هو إنتاجية المشروع الثقافي الغربي ونوعيته الخصوصية؛ كان يحتفظ تحت الجدل، في مختلف تجلياته وانتصاراته، بهاجس رئيسي، هو مفهمة الصيرورة على ضوء أحد تحققاتها البارزة والكبرى؛ وهو لا شك، ذلك المتجلي عبر نموذج: التقدم الذي انحلّ إليه التنوير الغربي.

ومع ذلك فإن المفهوم سوف يظل مديناً للجدل الهيغلي ببروز بيانه الخاص. ولا يضير الهيغلية بشيء اتهامها بكونها فلسفة المفهوم. فقد كانت هي فعلاً فلسفة المفهوم، لكن يبدأ الاختلاف معها من طريقة فهمها تلك للـ مفهوم. فهي سلّمت منذ البداية

بكون المفهوم وحدةً عقلانية، أي شكلانية خالصة. وأنها لذلك فارغة مبدئياً من أي مضمون. وبالتالي فلا بد لهذا الشكل من الشروع في البحث عن مضامينه التي لا يمكن أن تولد دفعة واحدة، بل لا بد لها من دخول معركة الصراع الكوني الأكبر. هنا يبرز التاريخ باعتباره هو الحيّز الوحيد الذي يستوعب فصول هذا الصراع، محققاً لحركيته، ومعطياً لحركيته اتجاهاً؛ يتم تحويلُه إلى نموّ يغتني بتحققات متعاظمة، من لقاء المفهوم بمضامينه المتابعة. فالعمارة التي يشيدها الجدل تفرض نفسها بتماسكها، كما لو كانت هي التاريخ بكليته، وليس مجرد تأويل له، أو نوع من التأريخ فحسب. هكذا لم يقع الخلْطُ فحسب بين التاريخ بصيغته الشمولية، والتأريخ كوجهة نظر مرتبطة بجهاز محدد من التعريفات الاستباقية والاستنتاجات المرتبطة بها، بل حدث الخطأ الأوسع والأخطر، عندما جرى الخلط (المطلق) بين هذا التأريخ والصيرورة.

فالهيغلية في أحسن استقبال لها في زمن الحداثة البعدية، يمكن النظر إليها كواحدة من عمارات الصيرورة، وليس عمارتها الوحيدة. لكن الجدل (المثالي) غدا نموذجاً للجدل (المادي) فيما بعد؛ وتناسى الفكرُ خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، أن المذهب الفلسفي ليس هو في تماسكه الداخلي، ولكن في قدرته على تشفيف ما هو خارجه؛ فتراجعت الصيرورةُ إلى حلبة صراعات بين أيقونات صلبة جاهزة، لا ينجم عن تصادمها سوى قرقعات الحروب العالمية. فهناك دائماً مفهوم هائل الوساعة، فارغ الوساعة، جائع لالتهام كل شيء؛ بدلاً من التغلغل في تعاريج الصيرورة وأخاديدها، فإنه يُحيِّدها تماماً، باستيعابها، باستباق منجزاتها، بإعلان قانونه الخاص فوقها. إنه لا يستبق إنجاز الصيرورة، كما تستبق البذرةُ انبثاق الشجرة، بل استباقَ الصوت لصداه. ففي حين لا يمكن أن تكون الشجرة هي البذرة، فإن الصدى ليس سوى التكرار الهزيل الفقير لأصله في الصوت والصائت.

ما كان ينقص الجدلَ المولِّد للتاريخ، هو انتقاله حقاً من مستوى السؤال: كيف يُوَلِّد المفهومُ الصيرورة، إلى السؤال: كيف يُبْدَعُ المفهومُ في حضن الصيرورة عينها؟

ولكن علينا كذلك أن نطرح الصيرورة عينها في موضع التساؤل. فهي من نوع تلك الألفاظ التي تُرسي قاعدة فهمها حسب طريقة التعامل مع نصها، وتأويلها له؛ كأنْ تفرض على كل مفرداتها أن يُنظر إليها نظرة حركية وزمنية. فالصيرورة لا تترك شيئاً في سياقها إلا وهو صائر: إنه في حال مُبارحةٍ متتابعةٍ لذاته. وهذه الذات لا تكاد تسكن في مظهر معين حتى تفارقه. هويتها في التغيير المستمر. وبالتالي كيف السبيل إلى تثبيتها في معقول معين! الصيرورة هي من نوع تلك التصورات التي تزيل مضامينها، فلا يتبقى في حقل التمعين سوى هيكلة الصيرورة عينها. ولذلك كان لا بدّ من اكتشاف حيّز آخر أكثر هدوءاً على الأقل للتعامل مع المفهوم. إنه حيز المحايثة. فالمحايثة بيان لغويّ يميل إلى السكون دون أن يتخلى عن الحركة. غير أن

هذا السكون لم يعد تجريدياً؛ إنه يوحي بشيء ما ـ يسكن ـ في المحايثة؛ فما أن ننظر إلى الشيء الساكن حتى نلحظ علاقته بـ موضعه، بالبقعة التي يشغلها. وإن ملاحظة الشيء، وما يشغله من الأرض، لا تقدّم مجرد علاقة هندسية أو معمارية. بل إن الحجر المستكين في تُربةٍ، حينما ننتزعه منها، نرى حجمه وثقله ونتوءاته قد خلّفت ظلها في بقعته. فالتربة صار لها اسم آخر: موضع الشيء حجراً أو نباتاً. وإذا صار حياً بحثنا عن أرضه. وإذا صار إنساناً تساءلنا عن موطنه. وإذا انتقلنا إلى حيز المحايثة العقلانية، فإن للمفهوم كذلك أرضَه: يولد منها وفيها يترعرع، ومنها ينطلق، يحلّق، يتجوّى، حاملاً معه توطّنه الأصلي، أَرْضَنَتَهُ. فالمفهوم ليس في أصله وحدة تجريدية، لكنه كالطائر حقاً، يملك عشاً في شجرة ما، صخرة ما، ويحلق فوقه. تحليقه حول وما فوق العش يرسم المدارات. وتحليق الطائر عالياً ليس سباحةً ولا ضلالاً مجانياً. إن كلّ تحليقةٍ تحمل الطائر وشكْلَ عُشّه الذي وُلد فيه، وتَكوُّن جسده في رحم العشّ، الذي أتى بعد رشيم البويضة، الآتية من رحم الأم. التحليق يحرك سكون التوطين، يعيد إلى التوطين حرارة التربة، الأرض التي ينبني ويقوم عليها. التحليق هو ذاكرة التوطن المستقبلية. هو رؤية الكوكب فيما يتعدى الإقليم، ويحفظه في آن.

التحليق يصل بين الأرض والعالم. والأرض تُعرِّفُ بمواطن الأحياء فيها. والعالم يُعَرِّفُ بما صنعته فيه بعض هذه الأحياء. الأرض مفهومة كأكبر كائناتها الحية الإحيائية، تولد وتعيش وتموت. وعيشها فصول الربيع والصيف والخريف والشتاء. وأما العالم فإنه: سطوح الأشياء المُموضعة ذات الأصل المصنوع. وحيثما يكون كائن، فهو في الأرض وفي العالم معاً. والمحايثة هي كينونة هذا الكائن التي تقدم السكون والابتعاد معاً، الأرضنة، والتحليق، وإعادة الأرضنة ـ بحسب اصطلاح دولوز[5]. وأما المفهوم فهو الذي يلتقط إحدى نتوءات هذه المشهدية، يفوز بالصورة، كترميز تكثيفي، موازٍ لما ترسمه الصورة.

قلنا إن المفهوم يلتقط أحد نتوءات تلك المشهدية كما لو كان صورة من نوع آخر. إنه الصورة المنكسرة قليلاً أو كثيراً في دلالتها. فهي أقل من مصطلح: التصور (Conception)، وأقوى قليلاً من طاقة المصطلح: التمثيل (Représentation). إذ إنه، بعد أن يقطع المفهومُ صلته المدرسية بالتجريد، ويحاول أن يُمَفرِد المحايثة ـ يكوِّن لها مفرداتها، فإنه لم يعد يمكنه أن يبقى مجرد رابط شكلي بين أسرة من التصورات والتمثيلات. لم يعد مرتبةً منطقية أعلى من شُعَب التصورات والتمثيلات. فهو ينزل إلى كل مفرد منها، محاولاً العبث قليلاً في سكونيتها، وإيجاد ثمة اختراق أو خرق في هيولاها الدلالية، يشكُلُ من اختراقها ثمة إضافةً إليها، كما لو كانت الإضافة نابعة منها، من التصور عينه؛ فكل تصور مرشح إلى حد ما، لأن يتقبل زعزعة في كيانه،

تفتحه قليلاً على ما ليس ـ هو ـ تماماً. تقدم له ثمة إضافة معرفية، لا تلبث أن تغيّر من بنيته المنطقية عينها، وتبدو بذلك مُنساحةً في عضويته بكاملها.

* * *

لا يستطيع المفهوم التكلم والتخاطب بغير ملفوظات التصورات والتمثيلات. وفَرْقٌ كبير بين أن ينتج هذا الكلامُ خطابات التجريد، أو خطابات المحايثة. ولا يمكن لهذا الفارق أن يتحقق إلاّ عندما تتغير مفهمة المفهوم عينها. وينتقل السؤال التقليدي من حيز البحث عن الكيفية التي يمكن للمفهوم أن يضيء بها موضوعاً معيناً، أن يمفهمه، إلى ما يجعل المفهومَ عينه أولاً هو موضوع المفهمة. بكلمة أخرى: لا يمكن لأي مفهوم أن يهبط على المحايثة من أي مكان خارج عنها ـ هذا إذا كان ثمة (مكان) يخرج حقيقةً عن المحايثة. هنا يتجلى الخلاف الأنطولوجي بين الحداثة الكلاسيكية، ونموذجها الفلسفي الأكبر **هيغل** والهيغلية، وبين **الحداثة الحداثوية** (حقاً). فرغم أن المفهوم مدين لولادته كأقنوم معرفي رئيسي ـ وليس كاصطلاح منطقي ـ للجدل الهيغلي الذي اختاره كسلطة تكوينية بديلاً عن المطلق الميثولوجي الأفلاطوني، إلا أنه وُلّيَ سُلطاناً بدون رعيّة. وكان عليه أن يخلق رعيّته، وأن يشيّد إمبراطوريته. فليس هو ما يصنعه التاريخ، ولكن هو صانع التاريخ ـ حسب الجدل المثالي.

ودون أن تُظلم الهيغلية ثانية، فإننا نسارع إلى القول في هذا المفصل من البحث، إن هذا الاختلاف قد يصحُّ عندما نُدخل عليه تعديلاً؛ فَتُدرِك قيمته بعد النطق به. والتعديل كالآتي: صحيح أن كل الذين اعترضوا على ديكتاتورية المفهوم الهيغلي، وقَبْليّته المطلقة، ارتكزوا إلى كونه يعيد تقسيم المحايثة نفسها بين دلالتها الأصلية، ودلالة ما يناقضها: أي التعالي. وأن التعالي أُعيد إخراجه من جسد المحايثة، ورُفع فوق مرتبتها، وأُعطيَ اسْمَ المفهوم بديلاً عن المتعالي اللاهوتي التقليدي. أما تصحيحُنا لنص الاعتراض فإنه يرتكز على إبراز نتيجة عرضنا السابق الذي انتهينا من إحدى مقدماته الأساسية تواً. وهي أن قبلية المفهوم الهيغلي وتعاليه ارتكزا إلى إنتاجيته **كمحايثة شمولية**؛ وكان التاريخ **الحدثي**، وليس الدلالي فحسب، مسرحاً مادياً لها طيلة قرنين. فلا يكفي القول مع الداحضين لذلك الاعتراض الرئيسي، إن المفهوم دخل التاريخ عينه، وتعامل بمفردات المحايثة، وجعل من قَبْليّته وتعاليه عينهما بعضَ مفردات المحايثة، مما مكّن التاريخ في حصيلته من إنشاء تكامله المُتنبأ به سابقاً. أي مما أوصله إلى إطلاق «نهاية التاريخ» كآخر إيديولوجيا. بل لا بد من القول كذلك إن «نهاية التاريخ» مفهوم يرجع إلى أسرة المصطلح الخاص بالمحايثة. إذ كل خطاب في أرضية المحايثة لا بد أن يكون متناهياً. وإذا كانت الجدلية الهيغلية قد أغلقت دارتها عند حدثية معينة، فهذا الإغلاق يُحمل على الهيغلية عينها بما يشمل أسرة مفاهيمها

جميعاً، وبما لا يُلزِمُ المحايثة إلاّ بفعل الشهادة على اكتمال بعض مذاهبها، وكون هذا الاكتمال شاهداً هو كذلك على الخاصية الكينونية للمحايثة من حيث إنها: معارِضُ التناهي، ومسارح صيرورات. هذه الصيرورات هي مّما يعنيه المايحدث. وليس لإحداها أن تدعي أنها هي المايحدث شكلاً ومضموناً، وحدَها. والجدل في أطواره الثلاثة، منذ أفلاطون وهيغل حتى ماركس، أكان مثالياً أو تاريخياً أو مادياً، لم يكن يؤرخ لتقدم (الوعي) ـ بالحرف الكبير ـ بقدر ما كان يقدم عروضاً في التحليق، تختلف قرباً أو بعداً عن إعادة التوطُّن، واسترداد الصلة المفهومية بين العالم والأرض.

المفهوم/ الأفهوم

كان الجدل الأفلاطوني مهندساً إغريقياً بارعاً؛ انتزع الفكرة من موطنها، وحلق بها تجريدياً، ولكن ليس عالياً. ولم يعد يعرف كيف يعيد توطينها في أرضها الطبيعية. افتقد العلاقةَ بين الأرض والعالم، مسوِّياً بينهما في تجريد معماري، يتمثل في الكون الكوسمولوجي، وفي مركزه يقع عقل الفيلسوف. ولذلك أعطى أفلاطون، إلى الفيلسوف الدور الأول، لأنه وحده القادر على تشفيف العلاقات الكوسمولوجية لغوياً (النطق والمنطق). أما هيغل فقد أراد أن يضيف التاريخ بكل ملائه وغناه الحدثي كشاهد من الواقع والحياة، على التصور المثالي، واللغة. فليس الفيلسوف إذاً وحده هو من يشهد لِعُلُوِّ الفكرة؛ فالمحايثة، مفهومة من سياق التاريخ، يمكنها أن تدعم الجدل، باعتباره يشكل فعالية الفكر في أرض الواقع. لكنها ـ أي المحايثة ـ لا تزيد أو تنقص شيئاً من عقلانية الديالكتيك في حد ذاته. حتى عندما يقرّ هيغل لصُنّاع التاريخ بفردياتهم، وحماساتهم، أي بذلك الجانب الرغائبي ـ العضوي والحيواني، أي بذلك الجانب الفوري وغير الانضباطي ـ فإن الحياة، كفعالية إرادية خالصة، سوف تتطابق مع الكوسمولوجيا عبر التاريخ. لقد نقل هيغل الفكرة الأفلاطونية إلى مصطلح الوعي. أدخلها حيوية المعاناة. جعل الوعي محتاجاً دائماً إلى الموضوع الذي يحققه كذات قادرة على استيعاب ما يفارقها، وإدخال مفاجآته تحت منطق نظامها الخاص، في سياق قانونها الأصلي. فالحياة ليست هيجان الرغبة، بل هي إرادة وقَصْدٌ، وإعادةُ تكوين دائمة.

ذلك ما يؤسس استمرارية الهيغلية وحدودها في الآن ذاته. لأنها المذهب المعرفي الأول الذي يقترح صيغة تناغمٍ واقعي بين العالم باعتباره كوسمولوجيا مطلقة، وبين الأرض باعتبارها موطن الحياة والتغيير: التاريخ. تنهي الهيغلية عهْدَ الدين الذي احتكر صيغة التوفيق هذه بين الكوسمولوجيا والأرض، لحساب الأولى. وتطرح نفسها ديناً وضعياً (positiviste)، يَشْرَعُ في استبدال المتخيّل الأسطري، بالمتخيل الدنيوي. بذلك ستظل الهيغلية مقترنة باحتفالية اسم الوعي، وتدشينه لكاتدرائية

المحايثة. وفيها تنتقل ثنائية المقدس/الدنيوي، لأول مرة، من العالم (L'univers) مفهوماً باعتباره كوناً، كوسمولوجياً، كونية لاهوتية، إلى العالم (Le monde) (الدنيا) باعتباره صناعةً إرادية، وإرادوية للإنسان، تدخل في جدل القبول والمعارضة مع الأرض كوطن للحياة والاختلاف؛ للرغبة في الوجود، ووجود الرغبة[6].

من الخطأ إطلاق اسم فلسفة الوعي على الهيغلية وتطوراتها المتلاحقة حتى أيامنا هذه، دون إرداف هذه التسمية بالعبارة الأهم التي لا كيان للوعي بدونها. وهي عبارة المحايثة ـ وليس فقط لفظها، بل عبارتها. . ذلك أن المحايثة لا تشكل أرضية الجدل فحسب، بل هي تكوينُه (Génealogie). وبالتالي ليست المحايثة، لفظاً يقع على مسافة من الوعي كما يمكن أن توحي بذلك ثورة الفينومنولوجيا الجديدة، التي أطلقها هوسرل منذ أواخر القرن الماضي. أي أن الوعي الهيغلي ليس مُفْتَرضاً قبلياً أو حتى زمنياً قبل المحايثة. إنه أكثر من كونه مُسْتَنْبَطاً فيها وبها. إنه تكوينُها. ولذلك نلاحظ هيغل، منذ أن شيّد الحجر الأول في هندسة منطقه الجبار، رفض التوقف عند حدود التجريد الأول الذي يُرمز إليه بلفظتي الكينونة والعدم. وحقق النقلة المطلوبة سريعاً نحو الصيرورة، أي نحو هذا السياق من المحايثة الذي يتحرك فيه كل من الكينونة والعدم، وفق عمليات واقعية من التكوّن والانعدام. يَتَدَامَجُ عبرها كلّ من الفكرة والحياة والمادة، بحيث تبدو المفاهيم مرتكزة دائماً إلى ما هو متحقق، ومنفتحة في الآن ذاته على كل مناظر المشهدية التكوينية. أي إن المفهوم ينبثق كنقطةِ وعْيٍ، كلحظة ضوءٍ فوق متحقق؛ ينير ذاته ومُتَحقِّقه، وأفقَ العملية التكوينية بشمولها. من هنا ينبغي فهم توطّن المفهوم، وتحليقه، ثم إعادة توطنه. غير أنه من أجل الإحاطة بهذا الجدل الجديد، غير النظامي هيغلياً أو ماركسياً، ينبغي اللجوء إلى عبارات أخرى غير التوطن ومشتقاته. وهي من مثل: الأرضنة، وانتشال الأرضنة، وإعادة الأرضنة. الأقرب إلى صياغة المفهوم وأقنومه عند ليبنتز. ذلك أن إدخال الأرض كجذر في هذه العبارة ـ كما هي في الأصل الفرنسي، يفتح التوطين على القاعدة التي يتحقق عليها وبموجبها فعلُه، ويُصاغ قوامُه، وهي الأرض. وهذا الفعل هو اشتقاق الأرضنة. فالمفهوم يَتَأَرْضَنُ أولاً حتى يعثر على مادته الأولى. فإذا كان المفهوم يشكل المفردة الأولى للوعي، فإنه لا ينبثق ـ لذاته أولاً إلا وهو يحمل طابع التربة التي نشأ منها وفيها. وهذا هو معنى الانقلاب الرئيسي الذي يحصله الوعي في تطوره نحو المحايثة. إذ إن المفهوم لا يتوطن، لا يتأرضن، لا يأتي من لا مكان لينغرس في مكان، بل إنه يولد متوطناً مُتَأَرْضِناً، (منذ الأصل).

ليس هناك وعيٌ شارد باحث عن موضوعه على طريقة هوسرل، وأغلب الفينومنولوجيين المعاصرين. بل ربما كان الجدل الهيغلي ـ رغم كل ما يؤخذ عليه من المثالية والفكروية ـ هو أول من رفض هذه الترسيمة: (وعي باحث عن موضوعه)،

منذ أن منع (منطقه) من التوقف أدنى لحظة، عند لفظتي الكينونة والعدم، كمفهومين مطلقين وخاويين من أية دلالة. ولهذا قلنا إن الوعي الهيغلي لفظة تسكت عن أخرى ضمنها وهي المحايثة. وحتى الماركسية نفسها التي أخذت على عاتقها المعارضة الكاملة الرسمية طيلة عشرات من السنوات، ضد الهيغلية، فقد كان همها استرداد المحايثة، المحجوبة بالوعي؛ ثم العمل على دمجها في سياق تأويل واحدي أراد أن يكون إجرائياً وعملانياً. فحصر إبداعه المفهومي - إن صح التعبير - في تجسيد أيقونة الوساطة ضمن شكل أدوات حقيقية مادوية خالصة، كانت هي صيغة أدوات الإنتاج.

قلنا إذاً، أعلاه: ليس هناك وعي شارد، وباحث عن موضوعه على طريقة هوسرل، ونضيف، وحتى على طريقة معظم مفكري العصر المُحوِّمين حول إغراء الحداثة البعدية. والمفهم الدولوزي - نسبة لدولوز - للـ مفهوم، الإبداعي، يتراكز في إجلاء هذه النقطة التأسيسية تماماً، ولكن دون أساس (بالمعنى التقليدي). وهي أنه لا يمكن للمفهوم كواسطة - بحسب المصطلح الهيغلي - أن يشكل من نفسه تمفصلاً بين الوعي والمحايثة، إن لم يكن مفهوماً - لِـ - ذاته أولاً، واسطةً للتمفصل مع ذاته أولاً. وحتى يكون كذلك، افترض هيغل تأجيل فهم المفهوم لذاته، إلى ما بعد إنجاز التاريخ الكوسمولوجي والأرضي معاً، بعد تصفية كل الخطابات المرحلية والآنية التي يتمفصل بموجبها الوعي مع المحايثة. فالمفهوم يمتلىء بكل دلالته عندما يتم استيعابُ المحايثة لإنجازها، ووعْي هذا الإنجاز كاملاً غير منقوص.

لكن كان لا بدّ من قلْب هذه المشهدية رأساً على عقب. وقد سيطر إحساس عام بضرورة هذا الانقلاب لدى معظم المدارس الفلسفية التي أعقبت الهيغلية. غير أنه لم يكن من السهل التخلّصُ من سيطرة الهَيْكَلةِ المفهومية التي قامت عليها العمارة الهيغلية الشامخة. فأعطى معظم الانقلابيين على فكر الأستاذ، أجوبة و(وسائط) مختلفة لإحداث الشروخ في الهرم الرابض على صدور الجميع. ولا شك كان الشرخ الماركسي هو الأقوى ملء الفكر والتاريخ معاً. مع ذلك فإنه تعرّض هو الآخر للزعزعة. بقي أن ندرك أن إسقاط الماركسية لا يعني الجدلية المادية فحسب، بل يصيب الجدلية الأمّ التي أسسها هيغل، وحتى وصولاً إلى الجدل الأفلاطوني نفسه، أي يصيب مفهوم الجدل كمنهج، كشكل.

هل هذا يعني إسقاطاً لفلسفة الوعي. فأين موقع تيارات العقلانية النقدية، وفي مقدمتها فلسفة التواصل عند هابرماز وجيله؛ وهل حلَّ التواصلُ مكان الوعي. وصارت موضوعةُ الوعي التاريخي، منزاحةً إلى موضوعة التواصل المجتمعي ذاتي الوعي L'autoconsciences. فالأصالة والمعاصرة متعانقتان عضوياً، دائماً في نسيج الفكر الألماني. و(القطيعة) على الطريقة الفرنسية، ليست بذات العنف الجاذب لدى فكر متمسك أصلاً بالتأويل كبديل أونطي - معرفي عن الاختلاف، ومُدشّن للتواصل

أخيراً، كوعي ذاتيّ الشفافية في جسد المحايثة نفسها، وذلك منذ كانط وهيغل، وصولاً إلى هابرماز، ومروراً، بالضرورة بهيدغر[7].

ومع ذلك فإن الانقلاب على الهيغلية وتَصَادِيّاتها المعاصرة، حدث ووقع دائماً على ضفتي الراين مشرقاً ومغرباً، جرمانياً وفرنسياً. ومع أن دولوز لا يجد من معارضة حقيقية أمامه إلا قلعة التواصلية عند هابرماز، فيقارعها تلميحاً أو تصريحاً، فإنه يخترع (سلطة) المفهوم ـ اختلافياً من أجل محاولة الدخول، اختلافياً كذلك، إلى إمبراطورية الوعي. ويمكن القول إن العودة إلى تركيز الخطاب الفلسفي حول المفهوم، ليست تكراراً لمصطلح الوعي، بقدر ما هي فَرْطُهُ ليس إلى ما يُسَمّى بوحداته، ولا حتى إلى مفرداته، إلا إذا تحرّر معنى المفردة، من كونها واحداً في كل، أو خاصاً ضمن عام. إذ إن المفهوم لا يولد أو يتكون إلا مختلفاً. ولذلك فهو محتاج إلى مفهمة أرضه، وأرضنة مفهمته؛ إنه يقدم دائماً بطاقة مختلفة عن عنوانه، وبالتالي عن هويته. فهو لا يدعي أنه يشكل تواصلاً ذاتيّ الوعي. بل هو محتاج دائماً للتحليق وانتشال أرضنته واكتشاف الآفاق من حوله، حتى يعود إلى منطلقه، وهو يحمل بعض دلائل وإشارات لم يكن يتمتع بها قبل مفارقته. فالمفهوم مُؤَرْضَنٌ نسبياً، وتشميلي نسبياً. وهو، وسواه كثيرٌ كذلك، يسبح في عوالم المحايثة، محدِّثاً عنها ذاتَ سرْدٍ ما، ومشكّلاً عنها ذات خطاب ما.

ومع ذلك ليست النسبوية فاتحة الفكر الاختلافي ولا عنوانه الرئيسي. فمن يمكنه مثلاً ألا يقول عن كونشيرتو للكمان أو البيانو، لدى موسيقي عظيم، إنه يملك مُطْلَقه في ذاته، وإنه ذاتي الشفافية عن مشهديته الإبداعية الخاصة به. فالمطلق والنسبي، تصير لهما دلالتان كذلك مغايرتان، في سياق محايثةٍ فجائية دائماً. وأكثر ما يحاذر سؤال الفلسفة اليوم هو الخلط بين الأرضنة و(التأسيس)، بين التحليق (الشمول) والتجوية (التجريد)، بين إعادة الأرضنة و(إعادة الإنتاج)[8].

كل ذلك لا يجعلنا نرفض هرم الهيغلية، ولا يمنعنا من التمتع والإعجاب بصولات الجدل في أرجاء التاريخ، ولكننا نظل نسأل أنفسنا ألا يمكننا أن نرى هذا التاريخ مختلفاً لو أننا تسلحنا بغير الجدل كمنهج. لعلّه يولد التغيير الحقيقي عندما يُطلق للمنهج حرية تفحص نفسه، وتفسير حركته، وهو مشغول في سياق تفحص وتفسير غيره من ظواهر الفكر والواقع. إذن آنَ لفلسفة الوعي أن تعي حدودها. ذلك هو المطلوب. لكن المطلوب أيضاً فَهْمُ عبارة: (أن تعي حدودها) بطريقة غير تقليدية. إذ لسنا في موقع الانتقائية، فنقول: هنا تُحسن فلسفةُ الوعي الإضاءة، بينما هناك ليست هي كذلك. فقد باتت القراءة الهيغلية والماركسية وسواهما من الفلسفات الكبرى للعالم، دروباً في غابة العالم ـ وليست كل الدروب. وإن لم تكن تؤدي إلى أي مكان ـ بحسب العنوان الهيدغري المعروف. وبدلاً من اعتبار أن هذه القراءة هي

التي تحقق التطابق بين المفهوم وخطاب الواقع، فإننا نستطيع دائماً الاستغناء عن المقياس المهيب: التطابق أو عدم التطابق، وأن نعثر على إمكانية ـ مفهوم وإمكانية ـ واقع، وأن نجرؤ في النهاية على تغيير اسم المفهوم نفسه إلى مجرد: أفهوم. ليس تصغيراً له، بل تحسيساً له وبه فحسب. وإذ يغدو الأفهوم تحسيسياً فلا بد أن يستثير في ذهن المفكر، وليس في عقله فقط، ملكاتٍ أخرى، من مثل الذوق سواء في التقاط المفهوم، وفي التقاطه هو لما هو سواه. تغدو لدينا وظيفة التذوق تشاكس أحياناً وظيفة التعقيل والتعقل. تتضاءل المسافة بين الأفهوم والرغبة. وبدلاً من استحالة (التطابق) بين العالم والأرض، فإن الأفاهيم تستطيع إنشاء سطوح ومسطحات على حوافي الطرفين، وجسوراً وقتية بينهما. فالتعقُّل مفهوم دائماً بالإعلان عن اكتشاف مدارات وإغلاقها، في حين أن الذوق يبقى أقرب إلى المناورة والخفّة؛ يمكن تصريف أُسَرٍ من (أسماء الأفعال) معه، من مثل الترحّل، الإشراق، الإلماح والتلميح. وهو لذلك يظل أقرب إلى كائنات الأرض، من مصنوعات (العالم). لكن التذوق لا يعني التمسك بشوارد الفعل وحدها. بل لأنه يتمسك بالفعل حاراً وطرياً، قبل أن يصير مصطلحاً، فإنه لا يقبض على الفعل إلا وهو في حالٍ: قبلَ ـ الإنجاز ـ الأخير. فليس لديه عنه كلمة واحدة تنجزه وتوجزه. ولذلك فالتذوق لا يقول باستحالة افتراض عدم التناقض. وبالتالي ليس عدم التناقض هو القانون الأعلى الذي يحكم التعقيل. لا تدخل كائنات وأشياء الأرض تحت مقولة وحيدة هي عدم التناقض. وكيف يمكن في النهاية تصنيف وجوه البشر وأشكال الأشياء وقوامات الكائنات. لذلك لا بد للمفهوم الذي صار أفهوماً، من التمتع من بين خاصياته، بخاصية التدليل على آثار الصور التي يشحنها في آفاقه الخلفية. التذوق يدعو إذن إلى الأفهوم القادر على التذكير ليس بكوم التصورات فحسب التي يتشكل فوقها، ولكن بأشرطة الصور غير المحدودة التي تَعْبُرُ في مشهديته، غير المُعْتَرَف بها من قبله.

عندما يغدو المفهوم أقرب إلى الأفهوم فإنه يقبل تدخل (الملكات) الذهنية الأخرى، وما يتعداها قرباً أو بعداً، من مثل تلك الملكات المشكوك في ولائها الكامل لكل ما يُصطلح عليها بواسطة التعابير الساكنة المستقرّة. يمكن للأفهوم أن يستوعب وظائف المفهوم، وما يزيد عنها، أي تلك الأقرب إلى التذوق. فليس ذهن الفيلسوف هو الحاضر دائماً في عمليات الكشف عن كيفية تمركز فكرةٍ، وتكلُّفها في موضع، لا يلبث أن يغدو عقدة تمفصل بين العالم والأرض، من خلال زحزحة جسد معين، هو جسد الفيلسوف. فالوظيفة الفكرية ـ اللافكرية المنوط بها توريط هذا الجسد في عنف زحزحة ما، ستكون من فعالية الذوق. صحيح أن الذوق يظل يعمل في عش من مفردات الحس والصورة والإبداع الحسي، لكنه يقدم مساعدته الاستثنائية للمفهوم، عندما يصبح هذا على وشك العجز في التمييز بين التحليق والتجوية، بين التمثيل

والتجريد. لذلك يأتي تفعيل (الأرضنة) ليتلافى هذا العجز، ويمنح المفهوم أرضاً ولحماً وحياة، يسكن إليها عندما يَعِزُّ السكنُ في برودة الخواء وحده.

عند هذه النقطة لا يبدو الأفهوم أكثر تواضعاً من المفهوم. لا يقنع بأن يسكن مسافة التأرجح فحسب بين الفاهمة (L'entendement) والذوق، لا يدع نَفْسَهُ يُضبط كله تحت أقنوم واحد دون الآخر، لا يفعل هذا فحسب، بل إنه يتبنى المفهوم، و(الثقوبَ) التي تخترقه في آن. لا يستغني عن رصيد المفهوم، من الصور والتصورات وآفاق التمثيل التي يفتحها على أساسها. ولكنه يضيف إلى هذا الرصيد كذلك التحسس المطلوب بـ حيوية المفهوم، وليس فقط بـ موضوعيته. لا يعني هذا أن إضفاء صفة الكائن الحي على المفهوم كاف لتحويله إلى الأفهوم العتيد. وقد ابتكر دولوز خاصية التكثيف، والقصدية الشاردة اللامقصودة من أجل إضفاء التمييز على المفهوم، وما يجعله مختلفاً عن العبارة العلمية، وما يضعه في الآن ذاته على مسافة من تعريفات الفكر الحيوي[9]. فالأفهوم هو بؤرة تكثيف في مسطح محايثة، تضيء هذا المسطح من داخله. إنه ما يلمّ المشهد المبعثر؛ ويقدم ثمة خصوصية للوجه المرسوم في لوحة، يجعل صاحب الوجه يسكن بيته حقاً. فاللوحة الإبداعية ليست محاكاة، لكنها تقدم بؤرة ألوان في هيئة شخص، وتبرز الشخص ساكناً حقاً بؤرةَ ألوانه، ومن حوله تمتد لانهائية اللون الوحيد الآخر، الذي لا سِمةَ له ولا اختلاف، سوى أنه يقدم أفقيةً، تتمرد على إطار اللوحة. أفقية تفتح على اللامتناهي. إنها تعيد إنشاء مفهوم القصدية الفينومنولوجية على محورية جديدة: حيثما يقع الوعي على موضوع محدد من خارجه، فإن هذا الخارج يتموضع في مساحة دلالية أوسع منه، يقدمها مفهوم آخر هو العالم. العالم من حيث إنه آفاق ممكنة تفتح على اللامحدود واللامتعين. فالشخص يتكثف في بؤرته اللونية، التي بدورها تتمركز وسط أرضية أو عمْق من لون أحادي، لكنه يعوض عن افتقاره من تشكيلات لحمية جسمية أو هندسية معينة، بكونه يفتح على اللامحدود الذي يتجاوز إطار اللوحة المفروض على جهاته الأربع. فالأفقية (صيغة من أفق) تحيط بالقصدية (Intentionnalité)، تُبرز موضوعها، وتحررها من وطأته، من حضوره المباشر في وقت واحد. تلك الصِيغة ـ التي لم ينتبه إليها هوسرل، مؤسس الفينومنولوجيا، إلاّ متأخراً مع إدراكه لأزمة الفينومنولوجيا، وحواره النقدي مع تلميذه المبدع فينك ـ أضحت مركز الثقل في فلسفة هيدغر من خلال عبارته الشهيرة الدازاين (Dasein) أو: الكائن ـ في ـ العالم[10].

ليست فكرة دولوز الإبداعية عن حركية المحايثة حسب مصطلحيْ: انتشال الأَرْضَنَة (أو التحليق) وإعادة الأرضنة، سوى نقلة نوعية كبرى نحو تفعيلٍ خصْب للعلاقة اللُغوية بين القصدية والأفقية. صحيح أن اللغز مدين لمفهوم القصديّة عند أبيه الأول هوسرل؛ لكن احتاج الفكرُ ـ اللغزُ إلى كل عنصر الحداثة البعدية خلال القرن

العشرين حتى يبرز ويولّد الخط العريض من مشهدياته اللامتناهية. فلم يكن اللغز في محورية العلاقة بين الوعي وموضوعها الخارجي، سوى في فورية العلاقة هذه، كما بدا لهوسرل؛ وقد اعتبرت الفينومنولوجيا عند كل أساتذتها ومريديها، على امتداد فكر القرن العشرين، أن أصالة الكشف عن فورية العلاقة بين الذات وموضوعها، إنما تكمن في أولوية أو مبدئية هذه العلاقة كمعطى حاسم يُنهي كل الجدل العقيم حول ثنائية الذات والموضوع، وأيهما المرجع بالنسبة للآخر. وأكثر من ذلك فقد دشن هذا المعطى عصر الدنيوية مَهّدَ لكل الدلالات الاختلافية التي سيتطور إليها مفهوم الدنيوية الحداثوية عن كل ما سبقها من مفاهيم الوضعية والواقعية والعلمانية التي حفلت بها عصور الحداثة المتلاحقة منذ قطيعة الأنوار الشهيرة. فالدنيوية، مع الحداثة البعدية، لا تحقق مجرد انقلاب من المفارقة العلوية إلى المحايثة التقاربية والتجاورية، انقلاب في المضمون، ولكن في الشكل أيضاً. فالحداثة الأنوارية لم تستطع أن تدرك أهمية التغير في الشكل. فقد نقلت أحادية المفارقة العلوية إلى المحايثة؛ قسمت المحايثة مجدداً بين قطبي الذات والموضوع. أعطت للذات لانهائية الذات المتعالية، المهيمنة في ميتافيزيقا المفارقة التقليدية. وكذلك منحت الموضوع أو الطبيعة أو العالم قبالة الذات، نوعاً من الحضور اللانهائي، ذا الخاصية العدائية، لاختلافيته. فالاختلافية هي الآخر، والآخرية هي العدو.

لقد أنهى (فاوست) تبعيةً لإلّهٍ عُلَوي مفارق، ولكنه ساكن وغائب، وطرح مقابله تحالفاً أو تقبلاً لتحدي إلّه آخر، هو شيطان المحايثة الذي سوف يتقمص كلاً من الذات والموضوع معاً، ما أن يتم تأسيسهُما على يد الحداثة الفاتحة الغازية، كشريكين عدوين في آن واحد. لقد تحدد، من جديد إذاً، شكلُ العلاقة تحت هيمنة قانون اللامتناهي. وأخذ نموذج العلاقة كصراع، فيغدو العالم كله مَسْرَحه الزمني المتمادي. فكل ما يجدُ الذات يُنقِصُ من لاتناهيهاً، وبالتالي يُلزمها بتكرار إنهاء المغاير. ولدت الأزمة التضحوية هذه المرة على أساس عالمي/تاريخي. وهكذا فإن فاوست لم يتحالف مع الشيطان مقابل رفض الإلّه المتعالي، بل هو أعاد تقمصه واتحد به باعتباره إلّه الأرض، اللامتناهي مع ذلك. فانتقلت المعرفة من كونها مشاركة في الحقيقة الأبدية، إلى استيلاء مُتمادٍ على كل ما هو حَدٌ للذات ومغاير لها داخل العالم وليس خارجه، أو عالياً فوقه.

بحسب هذا المنظور فإن القصدية الفينومنولوجية جاءت في حقيقتها تكريساً للذروية الذاتية باعتبارها تكثيفاً معرفياً/استيعابياً حول موضوع، قائم دائماً على مسافة منها. لكن المسافة هذه موقتة لا تلبث أن تمحي. والشيء القائم هناك، يتحول إلى هدف، ولا يلبث حتى يصير ضحية لمغامرة الذات التي أثارها ضدها. حَلَّ بذلك فِعلُ التملّك (V. avoir) محلَّ فعل الكينونة مع الدنيوية الحداثوية التي كرّست الصراع

كأساس واقعي للعلاقة بين الذات والآخر. فلقد كان على الدنيوية أن تعترف بالنفعية المجردة عن أية خُلّةٍ قيمية. لكن المثالية استطاعت أن تخترع بديلاً فكرياً عن الواقعية الصارخة. جاءت بمفهوم التقدم كهدف جديد لتاريخ إنساني ينقلب من الصراع ضد الشر الميتافيزيقي، إلى شر آخر اتخذ تجسيدَ الطبيعة، التي تحولت إلى قطب مُعيق لمصلحة التقدم، ثم إلى مادة له، ثم إلى ضحيةٍ أخيرة تقترب بسرعة من لحظة الانتقام المطلقة من جلادها، مع إشباعية التلوث وموت الأرض.

لقد ميّز المشروع الثقافي خلال مرحلة الحداثة الكلاسيكية، إنسانه عن بقية الكائنات. وحشر بالمقابل كل مغاير له مع الطبيعة التي استعدى مقدراته، و«عقلانيته» المتفوقة، استعداها عليها. شارك في هذا المشروع كلٌ من المثالية والواقعية، العقلانية والوضعية. ذلك أنه بالرغم من التناقض النظري أو المعرفي بين مقدمات كل من شطري المشروع الثقافي الغربي هذين، إلا أنهما تنافسا معاً على إدعاء: مَنْ منهما يتحلّى أكثر من الآخر بما يُكسِبُه استحقاق التقدم واحتكارَه لخطابه الفكري وتطبيقه السياسي والاجتماعي؟ فمن تنافسهما ذاك استطاع المشروع الثقافي الغربي تأكيد وحدته. فقد كان محتاجاً دائماً في كل منعطف من تاريخ تقدمه العريق في التسلط، إلى الغطاء الفكري القيمي (المعياري) الذي يوفرهُ القطبُ المثالي أو العقلاني، لإضفاء مزيد من إشعاع الجاذبية المستقبلية على أقنوم التقدم. كما كان محتاجاً إلى المزيد من الاحتياز على ما يعنيه مصطلح (الموضوع)؛ وهو ذاك المزيج السحري من صنع المعرفة، واستخدامها في إعادة صناعة الواقع وقولبته. فكان المشروع الثقافي الغربي فريداً في قدرته على تحويل النظر والعمل معاً إلى جملة من الحوافز، يوظفها جميعاً في خدمة ذاتية مطلقة، فاتحة وغازية. تفرض وحدانيتها، وفي الآن ذاته تفترض وحدانية العالم بحسب تصورها له، ونوع الأنظمة المعرفية والأجهزة المصنوعة الصانعة التي تستخدمها في تطويع عالم لا يمكنه تقبّل شراكةِ أي مغاير في احتكاره. إنه انتقال دفعة واحدة من فعل الكينونة إلى فعل التملك.

مشروع: عقلنة الاستبداد

لا غرابة أن يبرز الغرب منذ بداية وعيه بذاته، كقوى حرب، في الماهية الأولى المؤسّسة لمشروعه. وكانت الحرب في أساس الصناعة والكشوف العلمية الباهرة. كانت صناعةُ الأسلحة الأنجع تتقدم القفزاتِ الانعطافية الكبرى في الفكر الإبستمولوجي، وتطبيقاته العملية، منذ اختراع البارود والكهرباء وصولاً إلى الليزر والأسلحة النووية والفلكية المعاصرة. فالصناعة أو التكنولوجيا هي في الأصل عسكرية تدميرية، قبل أن تكون مدنية.

إن فلسفة مكافحة الآخر المغاير تطلبت إعطاء أشمل المبررات لقيام وحدانية مطلقة لذاتٍ، مقابلَ افتراض استحقاقِ عالم وحيد كذلك، ليدخل في ملكيتها من دون العالمين أجمع. فالدنيوية لم تكن علمانية حقاً، كما ادعت عندما انتزعها المشروع الثقافي الغربي من عصر (أنواره) ـ الذي يوصف اليوم بالتقليدي القديم. ذلك أنها نقلت الإلّه من خارج/فوق العالم، وجعلته في مركز العالم، وميزته بالإنسان الشمالي الأبيض الذي سوف يفرز العالِمَ المكتشف، والمهندس المتفوق، والقائد المنتصر. فهي إذاً لاهوتية دنيوية جديدة. غيّرت فحسب المضمون اليهودي المسيحي من دين الغرب الأساسي، واحتفظت بكل ثوابت شكلانيته. أنزلت اللامتناهي من عليائه، طرحته داخل العالم، وتقمصته هي بدورها، وطلبت من كل الآخرين الانصياع لذاتية غربية متفوقة، تفرض أخلاق السيد والعبد كأساس لكل التمييزات الأخرى، التي ستُقام داخل مجتمعاتها بالذات أولاً، ثم ما بين مجتمعاتها، ثم ما بين قارتها و«بقية العالم».

إن دنيوية الإنسان لم تَعْنِ أبداً اعترافاً بمحدودية الإنسان، وتَساوي ذراته، وتشارك مجتمعاته في عالم تعددي، لكنه واحد بالنسبة للجميع. بل جاء مفهوم الإنسان «الغربي» منذ عهد عصر الحداثة الأولى، انحصارياً وحصرياً؛ سقط عليه من أعلى ليتلبسه وحده من دون الآخرين، ولينقل إليه بالوراثة ما كان الإلّهُ السابق سيده مُلْكاً وتخصيصاً له فحسب. لقد جرى إذاً نقل اللعبة الدينية كلياً إلى داخل العالم وحده. فأعيد إدخال المقدس إلى مجرى المايحدث اليومي مكرساً هذه المرة تحت اسم الدنيوي، بنموذجيْه: المثالي/العقلاني، والواقعي/الوضعي. كل ما أحدثته زمنية القطيعة الكبرى

في التاريخ المعرفي ما بين سيادة الميتافيزيقي وتدشين الدنيوي، هي أنها لم تحرر المشروع الثقافي الغربي من وطأة الدين، بل (حررت) الدين فحسب من عنصره الأخلاقوي الخلاصي. وأطلقته في مراح العالم أجمع كدين أنثربولوجي، نخبويّ/ إنصائي في الآن ذاته. تَغَيَّرَ عنوانُه فحسب إلى العلمانية. تغير لاهوته إلى نخبة العلماء والساسة والقادة. تغيرت كنائسه إلى المخابر ومعامل الأسلحة ووزارات الدفاع»[11].

جاء، بعد انهيار الدينيّ، كأخلاقويّ، أقنومُ التبريريّ. والتبريري اعتمد إنتاج الخطابات المتناسبة مع تقدم الدنيوية أكثر فأكثر حسب مخططها الغَزَوَيّ الفاتح. سيطرت لعبة التبريري كوسيلةِ حَجْبٍ للفوري؛ مما جعل المايحدث اليومي، الفكري والسياسي، مُصَرَّفاً بغير مفرداته، ومُتداوَلاً بغير عُملته الأصلية. فحين انتهى الدين الإسلامي إلى لعبة الظاهر والباطن، التي أرّخت عصور انحطاطه، كانت المسيحية الغربية قبلت أن تزجّ نفسها تحت طغيانِ ازدواجيةٍ من نوع آخر هي لعبة المفهوم/ الخطاب. وبذلك استطاع (التبريري) أن يتمترس وراء كل خطاب، ويجعله يفرز أدياناً صغيرة عابرة، تأخذ شكل المذاهب السياسية والأذواق الفنية والمدارس الأدبية، وسواها من الشائعات ذات السيطرات العمومية الموقتة والعابرة. ولم يَنْجُ البرهانُ الفلسفي من التطوع في مهرجانات التطويبات الجماعية للشائعات الفكروية. كان ينخرط كأوّلٍ في فعالية التبرير. وحتى لحظات النقد الكبرى التي مفصلت المشروع الثقافي الغربي، وأعطته دائماً مظهر التحقيب المعرفي ذي الهيبة العقلانية والموضوعية، فإنها قلما مَسّت ثبات الشكلانية المطلقة التي تُعَقْلِنُ وتحرس تاريخ ذلك المشروع، وتمنعه من إحداث الانقلاب الشمولي على مجمل بنيته كشكلانية ثابتة ومضامين متغيرة، إلى أن غدت العقلانية هي ذاتها إيديولوجيا، مثلما عبّر هيغل عن ذلك بقوله، في معرض نقده لأنوارية كانط وفيخته؛ فقد أدت هذه الأنوارية إلى النتيجة الراهنة، وهي أن العقل كان سابقاً خادماً لإيمان خارجي عن ذاته، ثم غدا خادماً لإيمان داخل ذاته[12].

هيغل ينتقد كانط لأنه عجز عن التوفيق بين العقل والإيمان. جعل حَدُّ العقل يتوقف عند إدراك المتناهي. وأعطى الإيمان، من خلال ملكة الحكم، القدرة على اكتشاف اللامتناهي أو المطلق. يسمي هيغل ذلك الوضع بالثنائية. مقدماً فلسفته الجدلية على أنها سوف تعيد الوحدة إلى صميم العقل عن طريق انتشار إمكانيات العقل (كمفاهيم) ملء رحاب التاريخ، من أجل هدف إعادة اللحمة بين العقل كمفهوم مطلق، والواقع كخطابات تنهي حدودها بالتقدم الجدلي، حتى تبلغ في النهاية التحقق الأعظم لإمكانية العقل وحده بدون أي معيق. هكذا فإن الهيغلية تعطي النموذج الأعلى عن كيفية تحقق الانتصارية الشمولية للعقل باستيعابه للتاريخ، وإقفاله عند تحقق الحرية بدون نسبية أي عائق داخلي أو خارجي. وبالطبع فالإنسانية التي تعنيها هذه الجدلية لن تكون سوى الإنسانية التاريخية التي تحققها الماهية الغربية وحدها

باعتبارها سيدة المايحدث بامتياز وسط عالم، سيتحول في النهاية إلى مجرد عالمـ ـ سها وحدها فحسب.

صحيح أن هيغل قدم أوسع شمولية لفكرة التاريخ، إذ أصبح التاريخ يعادل قصة التكوين، أو سيرة الكينونة. لكنه بالمقابل رفض أن تشمل وساعةُ المفهوم التاريخي، وساعةَ المفهوم الكوني للأرض؛ أقام تمييزاً قطعياً بين حضارات الأمم المؤلفة للعائلة الإنسانية؛ هناك من يستحق الدخول إلى التاريخ والمشاركة في صنعه، وهناك من ليس مؤهلاً لهذه المشاركة، وبالتالي فإنه مقصي قبلياً ـ أي معرفياً وأنطولوجياً ـ عن الدخول إلى حرم التاريخ. لقد أسس هيغل الشرعية الأنطولوجية ـ إن صح هذا التعبير ـ للتمييز بين شعوب تاريخية وأخرى غير تاريخية أو لاتاريخانية ـ حسب المصطلح الفلسفي ـ. فالوساعة العرضانية التي تلفُّ كوكب العالم، تتحول إلى خط نحيل، يُعوِّضُ بأقنوم التقدم عن الكينونة؛ ذلك هو الانحراف الجذري الذي سيميز المشروع الثقافي الغربي عن المشروع الهلليني، في حين يدعى الأول أنه امتداد معرفي/أنطولوجي للآخر. لكن لنلحظ الفارق النوعي بينهما من خلال تلك العبارة الشهيرة التي أطلقها أحد مؤسسي الفكر الهلليني في ماهيته الأصلية، وهو هيراقليط، عندما يقول: «هذا العالم، الذي هو عينه بالنسبة للجميع، ليس لآلهة أو لبشر أن يكونوا قد صنعوه. ولكنه كان موجوداً، ويوجد وسوف يكون ناراً خالدة، تشتعل بقسط، وتنطفىء بقسط»[13].

فالمشكلة المطروحة والتي تعني السؤال الفلسفي بامتياز، ليس معرفةَ مَنْ صَنَعَ هذا العالم. والمفكر الهلليني المخلص لحدس الكينونة الأصلي، يُقرُّ أولاً أنّ وجود العالم هو لغز. إنه بيت الغموض وبالتالي موطن السؤال. وجوده ليس من صنع أحد. لا من الآلهة ولا من البشر. وهو يتمتع بحضور قبلي، سواء بالمعنى المعرفي والمنطقي أو بالدلالة الأنطولوجية. وبالتالي ليس العالم سابقاً للزمانية، بمعنى الأبدية، بقدر ما يعنيه حضوره بالذات بصرف النظر عن الزمانية ونقيضها الأبدية، التي لا تخلو من رنة لاهوتية أو مفارقة. إن «قِدَمَ» العالم هو من حضوره بالذات. وإذا كان ثمة موضوع حقيقي للعالم كلغز فهو هذا الحضور. إنه الحضور الذي يسمح دائماً بنوع المواجهة الوحيدة الممكنة والمشروعة، للكينونة. بحيث تكون أوّلُ خاصية له، بالنسبة لوعي الإنسان، هو أنه: من هذا الحضور. وأن كائنه هو من هذه الكينونة عينها. فالعالم واحد من حيث إنه هو هذا الحضور اللامحدود. وهو في الآن ذاته متعدد من حيث إن الكائن الوحيد المنوط به أن يشارك في هذا الحضور وأن يعي هذه المشاركة من داخلها، وهو الإنسان، إنما هو كائن تعدديّ بنسبيته وتاريخانيته الخاصة. فهو في الوقت الذي يدرك فيه تناهيه الخاص، فإنه يحسّ هذا التناهي لُغوياً كما هو العالم لغويٌّ بالنسبة له، في لامحدوديته، في لاتناهيه، ووحدته مع ذلك. كل هذه المعاناة مشروطة قبلياً بتموضع الكائن في حيز من حضور العالم. ولعل تعبير «قدم العالم»

الذي شغل العقل العربي الإسلامي سابقاً، يريد أن يوحي بمعنى هذا الحضور. فهو ليس قدماً زمنياً بقدر ما يشير إلى الحدوث المستمر الذي هو الدلالة الراهنية للحضور، أو الفورية بالأخرى[14].

ذلك هو المشهد الفلسفي الأول الذي أسّسه الفكر الهلليني، بحيث إنه عندما طرحت فكرة قِدَم العالم على الوعي الفلسفي العربي، لم يجئ هذا الطرح مستعاراً، بقدر ما هو موازٍ للطرح اليوناني، ولكن من داخل مشروع ثقافي مغاير. والمهم أن الموقف الفينومنولوجي المعاصر حاول أن يستعيد فورية حضور الوعي والعالم معاً، لأول مرة في قصة الحداثة الغربية؛ بحيث يتم تجاوز فكر الثنائية التي حرصت دائماً على تأكيد علاقة تقابل بين الذات والموضوع، بين الأنا والعالم. وكانت قد اشتغلت فلسفةُ الحداثة على تحريض هذه العلاقة وتوتير التحدي دائماً بين قطبيها. ولو تذكرنا بعض أطروحات المثالية الألمانية طيلة القرن الماضي لوجدنا أنفسنا نخوض معها دائماً غمار حروب حقيقية بين **الأنا** وكل ما عداها الذي سمي تارة بالموضوع أو العالم، أو **اللاأنا**. إنه المغاير على كل حال، الذي تقمّص أولاً صورة الطبيعة كعائق لُغزيّ، ثم كمواد أولية للصناعة، وأدوات نافعة. وانتقل تصنيف المغاير إلى الإنسان الآخر خارج الدائرة الغربية، ذلك الذي يمتلك أراضيَ وموادَّ أوليةً وأركيولوجيا ثقافيةً ومتحفية، لكنه محروم بالمقابل من أدوات دفاعية تماثل آلات الهجوم التي صارت في حوزة (أنا) علمية وتجارية وعسكرية هائلة القوة والتصميم والممارسة. فالعالم لم يعد منقسماً عمودياً إلى ما يحتويه، وما يتجاوزه نحو الأعلى مافوقه. صار انقسام العالم داخلياً بحسب ثنائية جديدة هي **الأنا** والمغاير. الأنا الساكنة في عالمها وتعيد بناءه باستمرار، والمغاير المتواجد في «بقية العالم» الذي لا يعرف كيف يسكنه، ولا كيف يُعدِّلُ من مواقعيته فيه، ويغيّر من معطياته؛ وبالتالي يعجز في الدفاع عنه؛ ويغدو لكل هذه الأسباب، مُبرِّراً إزاحتَه بطرق عديدة من الإلغاء إلى الاستيعاب إلى الإقصاء.

من حداثة اللامتناهي إلى حداثة المتناهي

نقول إن القطيعة الفينومنولوجية مع تاريخ الحداثة السابق، تجلّت في رفض التصنيفية الأنطولوجية التي غرقت فيها مرة جديدة، بعد انقضاء الديني، الذاتيةُ اللامتناهية التي تقمصتها الأنا، اعتباراً من الكوجيتو الديكارتي، إلى العقل الخالص الكانطي، إلى (الوعي) الهيغلي. تلك التصنيفية التي كان عليها أن تدعم فكر الثنائية، واستيلاد الاستقطاب الدائم بين ما لي وما للآخر، بين الأنا والمغاير، بين الوعي والعالم، وما يسكنه من (طبيعة) معادية ثم مُضحًى بها، وإنسانية مُستبعة ثم مقصية.

لقد بلغت «ثقافة التبرير» ذروتها مع التصنيفية الأنطولوجية؛ نَجَمَ عنها قلْبُ الأدوار بين قطبي الثنائية الذي انقسم إليهما مفهوم العالم (الحداثوي) بين الذات والموضوع. فإن خاصية اللامحدودية التي تلازم مفهوم العالم، أزيحت إلى الذات.

وبدلاً من الإقرار بتناهيها، أضفت على نفسها (اللامحدودية)، تلك الخاصية التي شكّلت المنظور الكوسمولوجي للعالم المثبت منذ الروح الإغريقي؛ ومن جهة ثانية أسقطت عن كيانها خاصيّة الرخاصة والقابلية الانفعالية أو السلبية، وألصقتها بالمغاير أو الآخر، وبكل ما يعنيه مفهومٌ للعالم، موضوعٌ على مسافة من أقنوم الذاتية المطلقة. فيتخذ هذا المفهوم صيغة المجال الحيوي، لعامل آخر مختلف في ماهيته عنه، محوِّلاً إياه إلى مجرد موضوع له، بحسب المصطلح الاستراتيجي. إنه الذات القادرة، الفاتحة، الغازية. فلا غرابة أن تتسابق فلسفات الحداثة التقليدية على مراكمةِ نوع من (إرادوية) عنيدة ونامية، كركيزة للذاتية، وفعاليتها المتعالية. فالإرادوية هي الترجمةُ العملية لشعار المثالية عند شوبنهاور الذي أطلقه بصراحة هكذا: العالم من امتثالي! وهكذا تقف القصدية الفينومنولوجية (L'intentionnalité) على طرف نقيض مع الإرادوية (Le déliberalisme). فالأولى تؤكّد حملَ الوعي إلى خارجه، إلى الخارج، نقلَه من حال الصمت إلى الصوت، كما يقول فينك[15]. فالقصدية ليست تعيين الهدف في الخارج كما توحي الكلمة، لكنها هي ما تجعل هذا التعيين ممكناً. أما الإرادوية، فهي التي تتجه مباشرة إلى ادعاء الهدف، وتأجيل اللحظة الأنطولوجية التي تتيح الاتصال بوجودية العالم أولياً ومبدئياً وبصورة سابقة على كل تعليل أو تبرير. فهي تملكية، وليست كينونية.

* * *

إن الإرادوية تضرب صفحاً عن أنطولوجيا العالم. تفترض عدم وجودها أصلاً. وبذلك تُفقد المغايرَ أساسه الكينوني، لتجعله كرة في مهب الريح، حسب ما تتطلبه الإرادوية. بالفعل فإن التوجه الإرادوي يفتقد أساساً حِسَّ الخارج. فهو لا يخرج. يظل إذاً من مملكة الصمت. وفي هذا الصمت يتم وضع استراتيجية إلغاء العالم كمغاير. وجعله امتداداً للداخل، لمشاريع الذاتوية المغلقة على حدودها. قد ترفع الإرادوية شعار: تغيير العالم. لكنها في حقيقة الأمر لا تخرج حقاً إلى العالم. وبالتالي لا تحقق يقظة على موضوعاته اللامحدودة؛ بل إنها تستلبه وجوده كعالم. وما تدعيه من تغيير فيه، هو عبارة عن عملية إخفاء له تحت حجاب جديد من صنع الذاتوية، ترتسم عليه أشباهُ أشياءِ من العالم، ولكن ليس الأشياء عينها. أما القصدية، بالعكس، في حين أنها لا تتحقق إلاّ في عالم معطى، إلاّ أن معطى العالم هو أنه ليس معطى كلياً. وإن الوجود في العالم ـ كما ركّز هيدغر صيغته ـ إنما يقوم على هذه المفارقة الأساسية؛ وهي أننا رغم وجودنا في صلب المحايثة إلاّ أن المحايثة لا يمكن الإحاطة بها. لكن الإرادوية تختزل هذه الخاصية بالذات. وتفترض بالعكس أن العالم أجمع هو تحت اليد؛ وهذا الافتراض هو الذي (يبرر) بالتالي قولبته تحت ادعاء تغييره. بينما لا يقع التغيير في الحقيقة إلاّ في حدود المشروع الذي تصطنعه الذات، وهي تخدع نفسها بقدرتها اللامحدودة على تطويع العالم من حولها. ذلك هو غرور

التاريخ الذي يعتمد التقدم كمحرك وحيد لأحداثه نحو غاية هي (الكمال)، أي عندما يتم التملك - من - العالم. لكن في منطق التقدم ليس الكمالُ سوى استعارة عما ليس هو حَدٌّ في حقيقته. لكنه يظل مع ذلك يوحي بالخلاص؛ ذلك الأقنوم الديني العريق. إن خلاص العالم من تاريخه، من أعباء تقدمه اللامحدود لا يعني شيئاً في الحقيقة على الصعيد العملي، سوى أن محدودية كل شيء تفترض أن العالم لا بد له من حد. ويأخذ الحدُّ هنا معنى النهاية. ولقد ترجمت الهيغلية تفاؤلية عصر الأنوار حين وعدت الإنسانية بالتقدم المضطرد الذي يأخذ طابع الجدل المتقدم، بدلاً من الجدل الصاعد علوياً، سواءً بحسب مراتب الأفكار كما عند أفلاطون، أو بحسب التصاعد اللاهوتي خلال القرون الوسطى.

إن إسباغ المعقولية على العالم يعتبر أهم منعطف للحظة الأنوار. وهنا يبرز تكامل المشروعين الكانطي والهيغلي. ولولا الأول لامتنع الثاني. فلو لم يستطع كانط تأكيد إمكانية المعرفة، شرْطَ حَصْرِ علاقة العقل بمساحة العالم من حوله، دون أن يتعداه إلى ما فوقه وإلى ما هو خارجه، لما أمكن تحرير (مفهوم) العالم نفسه من كونه مقرّ التحوّل (اللامعقول)، مقرّ الزوال والفساد أي التغيير - أو الفساد والمادة - ومن ثم كونه أرضَ الخطيئة. فإن إثبات إمكانية المعرفة بالنسبة للعقل الإنساني، كان يتطلب جدارة الموضوع، الذي تم حصره ليس في العالم - في - ذاته، ولكن في هذا العالم - كما - يظهر لي. . . أليس الاحتفاء بالظاهرة في حد ذاتها كموضوع وحيد وجدير وحده بالمعرفة، يعني الانتهاء من ذلك الطموح إلى تخطي الظاهرة نحو ما يتجاوزها، نحو الماوراء. إنها علامة سقوط أخطر ثنائية، قائمة بين الظاهر والباطن، التي شغلت الفكر الإنساني. فلا يعود الظاهر حاجزاً نحو ما يتخطاه؛ ولا هو شَرَكٌ وخداع؛ ولا هو سَقْطُ المتاع، أو امتحان للمؤمن أو محنة لسواه. حتى الباطن نفسه يصير نوعاً من الظاهر، بل لا بد له من التحوّل إلى الظاهر، وإلاّ فقد أهميته المعرفية والوجودية في آن. بالمقابل ليس على العقل أن ينتقص من قواه وممتلكاته، وأن يحتقرها من أجل الفوز بذلك الباطن، كأن يتوسل بالحدوس المتعالية القوى المعجزية والخارقة من (الوحي) وما يشبهه. فليس ثمة غَيْبٌ الآن إلاّ وعليه أن يدخل برنامج الظهور. أي يتحول من غيب ممتنع دائماً، إلى مجهول ينتظر حينه الملائم من تطور المعرفة حتى تُرفع عنه أسوارُه الحاجبة، ويُشرع في الكشف عن أسراره وإعطائها. أو الكشف عن: لا شيء، فيه!

لكن الكانطية عندما أحلّت علاقة العقل بالعالم كظواهر، محلّ علاقته بما هو فوق العالم، لم يخطر ببالها أنها سوف تدشن ثنائية استقطاب جديدة، ستُولدُ من مقابلة العقل بالذات الذي تحمله، مع العالم الذي سوف يبدو أنه لا يمتلك ذاتاً؛ مما سمح لفخته بالإعلان عن أول استقطاب صراعي بين الأنا واللاأنا. فهل وضع كانط، دون أن يدري، بذرة الغيبية الجديدة، تحت معطف الوضعية النقدية. ذلك أنه أعطى للعالم

أول إشعار بلُغزيَّتِه. إذ يتحول إلى ساحة المجهول أمام الذات الذي يغدو سببُ وجودها عينه، مرتبطاً بفهم أسباب العالم من حولها. وبذلك يصعد العالم تدريجياً من مرتبةِ كونه وطنَ الظواهر، إلى قطب من الآخرية، التي لا تلبث حتى تتحول إلى لغزٍ معرفي/أنطولوجي معاً. ليس هذا فحسب، بل إن نقدية الكانطية لم تؤسس استقطاب الثنائية التي سوف يُشَقُّ إليها فكر الحداثة، بل إنها عندما أوحت بخاصية اللغز في وجود العالم، كانت في الوقت عينه، تشدّ الباطن التقليدي ـ بما فيه اللاهوتي ـ إلى مصطلح (النومِن) noumène عينه الذي يظل يتلامح مع ذلك عبر شقوق ومؤشرات مبهمة في تواشيح الظواهر عينها.

وكانت ميزة الجدل الهيغلي أنه يتحسَّسُ أخطارَ هذه الانقسامات الجديدة، وسط دنيوية العالم. فيرى إلى شبح الآخرين ـ بكل ما سوف يتفرع عنها من مصطلح متنوع فيما بعد، وهو يُهدد مشروع عَقْلَنَة العالم. حدث هذا التحسّس بعد أن شكلت مثالية فخته المغالية تضخيماً مفتعلاً لما سيكون عليه استقطاب الثنائية الجديدة بين الأنا واللاأنا. فلقد نقل أزمة التناقض من مجرد مبدأ منطقي، ومنحه حاملاً أنطولوجياً شمولياً؛ فصار مبدأ الصراع عينه في قلب الكينونة، فيما سوف يتبأر على شكل ذات ضد موضوع، وبالعكس.

إن انتقال الثنائية من صيغة: العالم، وما وراءه أو أعلى منه، إلى صيغة: الذات والموضوع، قد أتى بالانقسام إلى داخل مفهوم العالم. صحيح أن هذه القسمة الجديدة ترفع شعار الدنيوية بالنسبة إلى لاهوتية عصور ما قبل الحداثة الأنوارية، لكنها تُدخل عنصر الحركة والفعالية إلى ما كان ثابتاً جامداً في الثنائية الماضية بين ما هو مجرد ومطلق فوق العالم، وبين ما هو فان وزائل وفاسد تحت صيغة العالم عينها. كان الحل بالنسبة لهذه الإشكالية يأخذ صورة الخلاص الميثولوجي ثم الخلاص الديني، لكن كليهما يعبران عن تصور واحد، تصعيدي من مستوى المادة إلى مستوى الروح، أو ما يشبهها.

إن انزياح الثنائية من داخل/خارج العالم، إلى داخل العالم فحسب، من الوضع العمودي (أدنى/أعلى) إلى الوضع المستوي أو الأفقي (ذات/ موضوع)، قد قام أولاً بحصر المسافة بين متقابلين، كل منهما يرى الآخر أو على الأقل يشرع في هذه الرؤية، ويدخل هكذا في حركة قصدية واعية، على الأقل كذلك، من قبل طرف الذات. ثم أن هذا الانزياح أعطى القصدية أول مضمون سيظل علامة تميُّزها الأساسي، عبر كل التحولات المعرفية القادمة، وهي أنها قصدية تندرج في سياق الزمكان بصورة متوازنة بين كل من قطبي الذات والموضوع. صحيح أن الكانطية كان لها الفضل الأول في تحديد عمل القصدية ضمن هذين البعدين. وكان يمكن لهذا التحديد أن يوفّر كلَّ تاريخ الانقسام الإبستمولوجي الذي سوف يستثمره تحريف الحداثة تحت ضغوط الصنميات الجديدة، وقد انبثقت خلال مسيرة المشروع الثقافي

الغربي، بعد أن تمّ لهذا المشروع احتكارُ القصدية بكليتها لمصالحه الاستراتيجية الخاصة، وحَوَّلَها إلى إرادوية شمولية. فجرى استثمار بذور الانقسام الإبستمولوجي داخل ثنائية الذات الموضوع، كتغطية وتبرير كبير وحاسم لكل أشكال الإزدواجيات القادمة التي ستنشئها المركزة كأقنوم فَوَوَيّ مطلق، يُقسِّرُ كلّ من هو خارجه على التحول إلى مجرد محيط يدور في فلك المركزة الوحيدة.

هنا تتجلى أصالة الرؤية الاستباقية للمشروع الهيغلي. فلقد تدخل لإنقاذ الكشف الكانطي من التحريف المتمادي على يد مثالية مغالية، شرّعت لولادةِ ذاتيةٍ انعزالية (Solipsisme) تغتصب لنفسها دور الإلّه الديني؛ فلقد استوعب هيغل الدروس الكانطية بطريقة مغايرة لمثالية فخته؛ إذ حاول أن يتلافى كل الأخطاء المعرفية الكبرى المترتبة على تأسيس مفهوم للعالم، ينطلق منذ البداية من إرساء استقطاب لا حلّ له بين ذاتية متمادية في مركزتها، ومحيطٍ، تُسخّر كلُّ إمكانياته سلفاً كوسائط لسواه. فكان الحل الهيغلي لكل معارك المستقبل المجهولة، هو إدراجها مقدماً كأحداث عقلية قبل أن تتفجر كانبثاقات صدفوية وعبثية. فإذا كان العالم سيتقبل قسمته إلى ازدواجية الذات والموضوع، فلا بد من استيعاب هذه القسمة في برنامج يتصالح فيه كل من العقل والعالم، حسب مفردات العالم ذاته. هذا البرنامج هو التاريخ. وهو لحمة الديالكتيك وتَجَسُّدُه النامي المحسوس. فالجدل يقدم برنامج تحقق الأحداث العقلية، في وقائع زمكانية. فلا تأتي الحادثة بهماء دكناء، بل مستنارة ومنارة بمواقعيتها من هذا البرنامج أولاً، وبما تضفي عليه من تشكل واقعي ثانياً. فالتاريخ ـ ذلك الكشف الهيغلي بامتياز ـ لا يجمع بين النقدين لكانط (نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي) كنصب معماري جامد، وهرم معرفي أبدي؛ بل يحولهما معاً إلى سياق النشوء والتكوين. يعيد نشر العقل كوعي للكينونة بذاتها خلال الزمان. ينقله من النمذجة والكمال السكوني إلى السرد الحركي الذي يتطلب الزمن كسياق يتبادل معه عملية تكوين الآخر والتكوُّنُ به، في آن معاً. فالمعيار الكانطي لا يأتي في أول الزمن، ولكنه يقدم كماله مع كمال تاريخه بالذات. ولقد أخذ الديالكتيك على عاتقه أن يعيد علينا سرد هذه القصة التي تقول لنا كيف يمكن في النهاية إعادة التطابق بين الذات والموضوع. كيف يمكن أن تولد المركزة وهي مرشحة منذ البدء للتشظّي. وكيف لا يتكوّن محيطٌ إلاّ وهو مبعثر سلفاً بين ما لا يتناهى من المركزات الثانوية التي لا ترقى إحداها إلى أن تكون الأولى، أو بالأحرى مجرد أولى إلاّ لصدفة تنقضي، وللحظة عابرة فحسب.

الجدل، هذا (التاريخ) العقلاني، هذا البرنامج الذي يستبق وينظّم توالي الأحداث، هو الذي يكتشف (التاريخ). ولكنه يكتشفه أساساً باعتباره ذاتيَّ المشروع. أي أن استباق البرنامج ليس سوى نوع من الاستقراء التراجعي. فالحاجة هي أولاً إلى الحادثة. وتحقُّقها ينبىء عن ترسيمتها المسبقة، وهو علامة وجودها الوحيدة. وأهم من

كل ذلك فإن الديالكتيك محاولة جبارة للانتصار على قسمة العالم بين الذات والموضوع. وهو كان الرهان المعرفي الأول للهيغلية. إذ إن العالم لم يعد جوهراً قائماً في ذاته، ولا مجرد أفق تندرج بحسبه الأمكنة، والأشياء في الأمكنة. لقد دخل المكانَ الواسع مفهومُ الزمان، ليحرك العالم، ويزحزحه عن سكونيته الأزلية. فما أن صار على الكينونة أن تعرض ذاتها تدريجياً، أن تتحرك من مطلق سادر بعيد، إلى حدث، حتى تغيّر كلٌ من مفهومي الزمان والمكان عينه. لم يعودا مجرد قالبين متكاملين يتسلسل فيهما الحدث ويتموضع بحيادية تامة (كانط). إن الجدل كتاريخ لا يجتاح الأحداث فحسب، بل يطوّع قالبي الزمان والمكان، ويصيرهما علامتين رئيسيتين داخل تضاعيف الصيرورة عينها؛ كما لو كان في البدء ذاتٌ مقابل الموضوع، والأحداث تتلاطم فيما بينهما. هذه الترسيمة ليست تجريدية فحسب، ولكنها حكمت عقلانية الحداثة. وجاءت الكانطية تعلن عن بناء جسر العبور بين الذات والموضوع. لكنه كان جسراً معرفياً نقدياً خالصاً. كان نقلةً لما كان يُسمّى في الماضي بعالم المعقولات، أو العالم الذهني (Le Monde intelligible) إلى عالم الأشياء. ومع أن الكانطية قد نصبت الجسر ما بين الذات والموضوع، حددت وسيلة العبور، أنزلت المعقولات من علياء شموليتها المجردة، جعلتها أدواتٍ وآلاتٍ فيما سوف يُسمّى: جهاز المعرفة: **الفاهمة** (L'entendement) فإنها لم تستطع أن تغير من ترسيمة: ذاتٍ/ موضوع؛ بل على العكس، فإن الفلسفة النقدية عند أستاذها وبانيها الأول، كانت محتاجة إلى الاستقطاب بين الحدين في تلك الترسيمة، لأنها كانت مشغولة أولاً بإقامة إيجابية العالم، وإنْ شُطِر إلى قطبين. بل إن هذا الانشطار عينه سيؤكد جدارة وجوده، مقابل السلبية الكاملة التي كان الفكر المسيحي يُسْبِغُها على عالم هو (أصلا) «موطن الخطيئة». فما فعلته الكانطية هو أنها أسست للقول المعاكس. قالت: بل إن العالم هو موطن المعرفة، وهو وحده الجدير بالمعرفة. أكدت بذلك دنيوية العقل والجسد وسط عالم أليف منهما، ومتقارب معهما.

أما الهيغلية فإنها قامت بأول عملية حصر وانحصار على صعيد المفهمة الفلسفية، داخل تاريخ الحداثة (التقليدية). إذ جعلت هذه الدنيوية محصورة قبلياً، في حدود مشروع العقلانية الجدلية التي يُناط بها أن تنشر تاريخ تكونها، وانتشارها كغلاف معرفي يستوعب المعرفي/الأنطولوجي كلياً. إذ إنه ما أن يُقترح على التكوين تفسيرٌ معينٌ، حتى يتضاءل هذا التكوين عينه إلى مساحة التفسير المعطى له، أو المفروض عليه. وهكذا فإن كانط اقترح للعقل نمذجة أخذت عنوان النقد. وهيغل اقترح تاريخ تكوين للعقل أخذ عنوان الجدل. لكن يبقى سؤال المابعدث وهو: أليس العقل فائضاً عن النقد الكانطي. أوليس تاريخ التكوين أشمل وأوسع من كل تأريخ له، حتى لو أخذ صيغة الجدل.

مثل هذا الحصر والانحصار لما هو الأشمل والأوسع والأغنى، صار يُغطّى باصطلاح العقلانية. غير أن هذا الاصطلاح قد لعب على محورين، هما التفسير والتبرير معاً[16]. فمن حيث إن العقلانية تنظم المعطى الفالت، واللامحدود، والطافر، والمختلف، تنظمه في صيغ التعليل والسببيات والترابطات المنطقية، تدعي في الآن ذاته أن هذا التنظيم يبرر الحصر الذي بدونه لا يمكن لعبارة أن تستقيم بدون تشكيل مفهمة معينة. لكن العقلانية طرحت نفسها دائماً كما لو كانت المعادل الشمولي للمعرفي/الأنطولوجي. ولم تعترف بالجانب التبريري منها ـ الذي يعمل كتوسط مسكوت عنه بين التفسير وموضوعه ـ إلاّ عندما قبلت (مع هيغل) أن تدخل تحت عباءة التاريخ، لا أن تظل خارجية عنه، ورقيبة عليه فحسب؛ فقد تمت إعادة الترابط التكويني بين المعرفة والمعقولية. صارت الثانية قابلة للتغيير مع تغيّر موضوعها من المعرفة، شمولاً وتقدماً.

أصبح يمكن الكلام على (**أنظمة**) من المعقوليات. بدلاً من عبارة: العقلانية. بإطلاقيتها[17]. لكن مثل هذا التغيير انتظر هو نفسه إنضاج تاريخ كامل لكلية المشروع الثقافي الغربي؛ حتى أمكن إعادة النظر بإشكالية الحداثة، وتوصيفها بالتقليدية أو المنقضية، في مواجهة الحداثة البعدية، الجديدة الناشئة. ذلك أن الحداثة الأولى لم تستطع أن تصمد طويلاً عند أطروحتها الأولى من حيث إثبات دنيوية المعرفة؛ هذه الدنيوية التي رشّحت المعرفي لاستعادة العلاقة الفورية بالأنطولوجي داخل حيز العالم نفسه، ليس عالياً فوقه أفلاطونياً، ولا متجاوزاً له كلياً، حسب المنطوق الديني فيما بعد. لكن ما حدث هو أن هذه الفورية بقيت معطلة.

صحيح أن الحداثة التقليدية أدخلت مفهوم العالم إلى حيز المفهمة؛ بل إنها بالأحرى أجازت للعالم أن يكون له مفهوم مقابل المفارقة الكلية التي استثنته من الوجود. إذ لم تقبل المفارقة أن يتمتع الزائل والمنقضي بمكافأة الوجود؛ لم يكن للوجود في نظر المفارقة أي استقلال للأنطولوجي عن القيمة. وبالتالي فالقيمة خالدة، وكل من ينعم ببعض رموزها، ويتطلع نحوها لا بد أن تكون لهم هذه الخاصية الأبدية. إلاّ أن العالم هو بؤرة الفساد والانحلال. فهو لا يتمتع من الوجود أو القيمة إلاّ بكل ما يضادهما. فإذا ما أتيح للحداثة أخيراً أن تعزو للعالم ثمة مفهوماً، هذا يعني انقلاباً حقيقياً في المفهمة والتقييم معاً.

فالعالم جدير بالفهم. وخطوة أخرى تجعل العالم وحده هو الجدير بالفهم، لأنه لا شيء يتعداه يمكن أن يغدو موضوعاً للفهم. وأكثر من ذلك فالعالم وحده كذلك هو موطن المفهمة، هو محل الصواب والخطأ. والقيمة لا تستبق الموجود ولا تعلو فوقه، بل تعايشه من داخل. وهي بدونه تنقلب إلى أشباح سابحة في الفراغ.

مثل هذه التوصيفات التي تبدو اليوم أولية وساذجة، شكلت باكورة ما يُسمّى بالقطائع المعرفية؛ وهي التي ما زالت تكوّن الأساسَ المعرفي لما سوف يُسمّى بالمشروع

الثقافي الغربي الحديث. ورغم ما تبدو عليه هذه الأولويات من الوضوح والبساطة، فإنها تُعتبر الكنزَ العقلاني الأول الذي اكتسبه هذا المشروع، وشكّل خصوصيته، أو أنه على الأقل وضع المقدمات الرئيسية لنمو هذه الخصوصية وتعددية نماذجها المتوالية فيما بعد، طيلة العصور الحديثة والراهنة. ولا حاجة إلى القول إن هذه المقدمات هي التي أتاحت نشأةً مختلفة للفلسفة، وولادةً حقيقية للعلم، كتقنية، واتّحادَه بالصناعة كتكنولوجيا. والعلم هو الذي أسبغ على الحضارة الغربية كل ما جعلها مختلفة تماماً في البنية والمضمون معاً عن كل ما سبقها، ورافقها من حضارات الإنسانية. فهي أرادت أن تكون مغامرةَ الفكر الدنيوي الخالص، الأول من نوعه في تاريخ العقل. حتى أنه الأول كذلك بالنسبة لما يدعيه مصدراً له، وهو الفكر اليوناني. لأن المشروع الغربي لم يبق عقلياً فحسب كالإغريقي، بل انزاح من هذا الحيز إلى حيز التكنولوجيا. وكاد العقل نفسه يواجه التغيير الأعمق في بنيته ووسائله وأهدافه، مما يجعله مغايراً لذاته تماماً، ومحتاجاً إلى الاسم الآخر الذي انزاح نحوه: التكنولوجي.

صحيح كل ذلك، ولكن إلى حدٍّ. فإذا كان المشروع الغربي هو مغامرة الفكر الدنيوي الخالص، فهذا لا يعني حقاً أن المفارقة قد فارقت خطاباته النظرية، وسلوكاته العملية؛ فإن استبدال المقدس المفارق بالدنيوي، لا يعني أن هذا الاستبدال قد حدث ويحدث بطريقة غير مفارِقة حقاً. وبكلمة أخرى، فالدنيوية ليست قطيعة كاملة مع المفارقة كشكلانية، كطريقة في المفهمة والمعالجة. بل جاء نمو المشروع الغربي ليكون مفارقياً لاهوتياً في تعامله مع الدنيوية. لا يعني هذا أن الفلسفة والعلم قد حلاً مكانَ الدين فحسب، بل الأخطر هو بناء الفلسفة والعلم كلاهوتين، يختلفان اسمياً، لكنهما يجددان ذات نظام الأنظمة المعرفية الذي أشاد عالم المفارقة، وطقسنة اللاهوت. إذا كان هيدغر قد أقام صرح فلسفته كله على أساس تجديد الأمل بإمكانية ما في انحسار نسيان الكينونة، بإشاعة الإنذار الوجودي بأن تحاذر العقلانيةُ من التعامل مع التقنية بطريقة تقنوية فحسب، حتى لا تقضي على إمكانية تمفصل اختلافها مع كل ما يتخذ شكل أدواتية تحت سلطان مقولاتها؛ إذا كان هيدغر قد وعى هذا التحذير الوجودي الحاسم، ومنحه أعلى نبرة فلسفية في أوج العصر المرآوي، الذي يوصف بانفجار ثورة التكنولوجيا مع المعلوماتية والميديولوجيا، فإنه لم يتوفر مثل هذا التحذير عند حدوث القطيعة الحداثوية الأولى مع المفارقة. لم تظهر تلك الفلسفةُ الوجودية حقاً المصاحبة للحظة الحداثة الأولى، لتعلن الخوف كل الخوف من أن يأتي مولدُ الدنيوية عينه، غيرَ دنيوي تماماً أو حقاً، من أن يأتي لاهوتياً بطريقة ما؛ حاملاً معه الأسس الأصلية للمفارقة ذاتها التي هي موضوع الثورة والقطيعة، الأولى والكبرى في قصة نشأة العقل الإنساني.

مراجعة المشروع الثقافي الغربي

استراتيجية نسيان النسيان

اليوم، وفي منعطف التحوّل النهائي للعقلانية نحو التكنولوجيا، تكتشف الحداثة في نموذجها الأول، أنها لم تقطع مع المفارقة إلاّ كموضوع، وهو اللاهوت، ومأسسة اللاهوت للعالم بما هو خارجه؛ إلاّ أنها لم تَعِ أهمية القطع كذلك مع المفارقة كشكلانية. أي أنها من حيث إنها ألغت سلطة الله كقوة من خارج العالم، استبدلته بذاتها. فمارست كل علاقاتها المستقبلية مع المجتمع والطبيعة والعالم، بشكل متخارج مع/وعال فوق هذه الأيقونات؛ وذلك لأنها اعتبرت ذاتها، بل نصَّبت من ذاتها مرجعاً، أقنوماً مركزياً، تدور حوله الأيقونات. فَغَدَتْ الحداثةُ لاهوتَ «العصور الحديثة». إذ أصبح المجتمعي، الطبيعي، العالمي، تجلياتٍ في قلبِ ومسيرةٍ محايثةٍ، ثمّ مصادرةُ صيرورتها الفورية باختلاق حتمية جديدة، تحت اسم التقدم، بديلاً عن قدرية لاهوتية. لكنها لا تختلف عنها من حيث ادعاء الشرعية المطلقة، وأسبقية المعياري على كل من المعرفي والأنطولوجي معاً. اليوم وفي لحظة عجيبة، شكلتها انتفاضة الحداثة على تاريخها، تعترف هذه الحداثة عينها أنها لم تفعل طيلة ثلاثة أو أربعة قرون من حضارة التقنية، سوى أنها تعاملت مع المعرفة منذ البداية، ليس كقوة فورية في حد ذاتها، بقدر ما هي قوة تطويعية إرادوية، تقلب صورة العالم، من معرض آفاق لاختراق الحدود، إلى معتزلات لِخَوْصَنَةِ المفاهيم، وتسخير الكليات عكس ترميزاتها، عبر عمليات اصطفاء الذات، وإقصاء الآخر أو تغييبه[18].

أفلا يمكن الآن طرحُ الشك الأعظم: إن كان المشروع الثقافي الغربي قد حقق فعلاً أية قطيعة معرفية ما، بالرغم من تاريخه الحافل بأسماء القطائع، وإعلاناتٍ عن توقيتاتها، وانعكاسها على مستوى المفاهيم والممارسة المجتمعية؛ فصار ما يسمّى بالتحقيب المعرفي يشكل ينبوعاً لا ينفد لتغير التحولات البنيوية والمؤسسية للعقل؟ ألم يكن ذلك الشكّ في أصل الخلل الذي كانت تحسّ به الوجدانات الإبداعية، إثر تحقق

كل تحوّل شمولي، يرقى إلى مستوى القطيعة المعرفية. وكان الشعري في الفن والفكر أسرع إلى التقاط ذلك الحيز الذي لا تصيبه القطيعة تماماً. فلا تتِمُّ الاحتفالية بالحدث بذات الرنّة لدى المستغرقين أو الغارقين تحت أمواج التجديد، وهم يعتقدون أنهم يركبونها حقاً، ويقودونها فعلاً. ذلك أن الوجدانات الاستثنائية تحس أن القطيعة لا تقطع فعلاً مع كل ما تعلن عن رفضه وتجاوزه. غير أنه يمكن القول منذ الآن إن تكرار مفهمة القطيعة من حقبة إلى أخرى، لم يكن إحدى أهم ما تميّز به نموذج القطيعة الغربية، كما كان يحلو لكثير من الفلاسفة الحداثويين أن يفسروه: هل كان تكرار القطع وإعادةِ مفهمته، علامةً سلبية حقاً، أكثرَ منه علامة صحّةٍ وقدرة على معاودة التصحيح؟ ذلك أن الإحساس بالخلل الذي أبدع الاستثنائيون في معاناته والتعبير عنه خلال كل شعْريٍّ أصيل في الفكر والفن، كان ناجماً عن الشعور بأن حَدَث القطع يَقَعُ، ولكن ليس تماماً! وعبارة (ليس تماماً)، لا تفسر وحدها الحنين إلى معاودة حَدَث القطع، من مرحلة معرفية إلى أخرى، لكنها تعطي كل مرة مؤشراً مختلفاً عن كون القطع الذي وقع، لم يأت مختلفاً حقاً، أو بما فيه الكفاية. وبالطبع ليس ذلك الإحساس بوجود خلل ما، لينبىء عن خاصية إيجابية أخرى، بطبيعة القطع الحضاري الإبداعي الذي اختصَّ به المشروعُ الغربي، باعتبار أن الحدث لا يأتي شمولياً ولا مطلقاً أو إطلاقياً، بل يشكو دائماً من جرعة نسبية؛ هي التي تجنّبه إضفاء الأسطرة أو الأدلجة النهائية عليه بالرغم من تعرضه دائماً لمثل هذه المحاولات.

الآن فحسب، وفي ظل أشمل مراجعة تأسيسية لمؤسسة المشروع الغربي، صار من الممكن تفسير هذا الإحساس بخلل القطائع السابقة، اعتماداً على مفهوم النقص الذي يلتحق مباشرة بكل حدث قاطع. ولعل هذا التفسير أخيراً يحاول إرجاع بعض الأمور إلى نصابها. ذلك أن خلل القطيعة لم يكن ناجماً عن نسبية سليمة أو منحرفة في حدتها، بقدر ما كان يرجع إلى أن فعل القطع نفسه لا يقع على الشيء ونظامه المعرفي في آن، بقدر ما يقع على حدثية الشيء والمبالغة فيها إلى درجة إخفاء، أو تجديد إخفاء نظامها الفكري. أو أنه إذا ما أوغل في عمق الإشكالية، واصطدم أخيراً بنواة هذا النظام، فإنه ـ أي القطع ـ يتناولها كما لو كانت هي ذاتها، وأصل ذاتها في آن، وأصل للشيء الذي تحتل عمقه الأخفى. إن هذا الكشف يشكو هو عينه من نظامه المعرفي الخاص، إذ إنه عندما يطارد موضوعه، فإنه يجيبه عبر سؤال: ظاهر يخفي ما ليس بظاهر. إنه الكشف المستخدم، هو عينه، بلعبة الظاهر والخافي؛ فلا يقارب الشيء إلاّ مما يظهر منه، وما يخفيه هذا الظهورُ في آن! لذلك يأتي سؤاله للشيء ونظامه المعرفي مفترضاً مقدماً أنه يطلب تجاوز ظاهراته إلى خوافيها.

لكن سؤال الكشف المنضبط مقدماً بإشكالية الظاهر والباطن، والذي شكّل المدخل الوحيد والدائم لكل لحظات القطائع الغربية، لم يتوصل إلى تجاوز إشكاليته تلك إلاّ

عندما بدأت تتكون أرضية مختلفة في آن واحد، لكل من سؤال الكشف وموضوعه معاً. إذ حلت إشكالية أخرى تتناول صيغة السؤال في لحظة تساؤله للشيء. لم يعد سؤالُ الظاهر/الباطن، بل سؤالاً ذا لحظتين، أولاهما: ماذا يجعل الكشف والشيء يقعان دائماً على أرضية مشتركةٍ واحدة، ومن ثم ثانيةً: مُحتكَرةٍ من قبل إشكالية البحث عن باطن خلْف ظاهرٍ؟ في حين أن سؤال القطع ينبغي ألا ينس للحظة أنه ليس مُستثنَى من موضوعه؛ بمعنى أنه يطرح إشكاليةً حول ما يجعله سؤال القطع، في ذات الوقت الذي يمارس القطع على موضوعه، المنفصل عنه والمغاير له، حكماً روائعاً.

رهان أخير: الحداثة البعدية؟

لذلك طرحت الحداثة البعدية نفسها ليس كذروة لِسلسلة القطائع، بل إنها قطيعة مع القطائع. وذلك لأنها وضعت حداً لنموذج من القطيعة، لا يكرر نفسه فحسب، بل يقدم مع كل قطيعة جديدة، جهازاً جديداً من ذرائع استمراره بالذات. فالحداثة اكتشفت نفسها أنها كانت نظاماً ـ **ينتج ـ القطائع**. وإذا كان لها ثمة ثورة أخيرة، فهي لن تتمثل في إنتاج قطيعة جديدة. ولكنها ثورة على ذلك النظام الكامن فيها، الذي ينتج القطائع: بحيث كان يغطي الخلل المفهومي لكل قطيعة، بأخرى، ليحجب نفسه إلى أقصى وقت ممكن، عن أن يكون أخيراً هو نفسه، هدفَ الكشف المؤجل منذ البدء. فكان كشفُ الحداثة البعدية الأهم هو: أن كلَّ ما كان تاريخُ التحقيب المعرفي قد أعلن وأنجز القطْعَ معه، لم يتم إنجازُه، وإنما جرى تغييبه من مقدمة المسرح إلى كواليسه[19]. لم يعد مجرد منتَج، بل انضاف قسراً إلى جهاز الإنتاج، اندمج في آليته، وغيّر من أوّاليتها؛ بحيث ساهم، هو وأمثالُه من مخلّفات الأنظمة المعرفية المعلن وفاتُها والمُحتَفَل بدفنها، ساهم في تنمية المشاكلة بين المنتِج والمنتَج، في حيز المنتِج عينه؛ مما ساعد دائماً في دعم وتعزيز سلطة الظاهر/الباطن، والإيحاء للعقل الجماعي، كما لو كانت هذه السلطةُ هي المخوّلةُ وحدها كمفتاح لكل مفهمة، سواء تعلّقت بالمفارقة أو المحايثة. وكما تمّ التعمُّدُ في الإبقاء على الخلط أو المشاكلة بين المنتِج والمنتَج ضمن حيّز العقل نفسه ـ ضمن لعبة التبادل بين مفهومي **المعقولية والنظام العقلاني**) ـ فإنه لم يُسمح بفضّ ذُرى الإشكالات خلال تاريخ التحقيب المعرفي، بين هذين المفهومين إلاّ بحشرهما تحت دورتي الظاهر/الباطن؛ وقلبِ التوزيع بينهما من قطب إلى آخر، حسب درجة القطع المطلوبة؛ وتوزيعِ شبكةِ استثمارٍ، واستثمارٍ مضاد، على صعيد العلاقات الملتبسة دائماً وبشكل اضطراري مع تطوّرِ التكنولوجيا، بين المعرفة بطريقة معينة في إنشاء المفاهيم وتنظيمها، وبين العقل باعتباره منتِج هذه المعرفة، وأسيرَ أنظمتها في الوقت عينه.

هكذا، فإذا كانت عصور الحداثة تميّزت بهذا النوع المتواتر، من ظهور الأنظمة المعرفية واضمحلالها، حسب إيقاع الكشوفات العلمية بصورة خاصة، وانعكاساتها على مختلف أبنية التفكير والمؤسسات الحياتية، إلاّ أن تلك التغيّرات الكبرى ما بين الأنظمة المعرفية، لم تستطع أن تطرح على الوعي: فيما إذا لم تكن تلك الأنظمة عينها تخضع لنظام معرفي أشمل، لا يجري الكشف عنه أو تعريضه للنور، كما يحدث بالنسبة لما يسمى بالفرضيات العلمية، أو النظريات، وحتى الإيديولوجيات والاعتقادات المعاشة.

فما ندعوه بنظام الأنظمة المعرفية، هو نسق ليس من الأنساق المنطقية الخالصة، وليس منهجاً للتداول أو الاستخدام المكشوف؛ إنه مجموعة من الحدوس والقيم والموازين التي تشكّل، في اتحاد وآلية عملها، نوعاً من عقلٍ ميتافيزيقي لاشعوري، ليس عالياً ولا مفارقاً، بل محايثاً وملتحماً بالعقل الجماعي الذي يقود مشروعاً حضارياً متكاملاً، ويسبغ عليه شخصية مفهومية[20] شفافة، غير منظورة. لكن هذه الشخصية المفهومية لا يُناط بها توليدُ المفاهيم والأنساقُ المعرفية، والمفاصلُ السكونية، بل تشغيلُ وتمرينُ هذه الأنظمة العالية والمعقدة، بنوع من الإرادوية، ليست من وضع أو مسؤوليةِ أحدٍ؛ ولكنها في الوقت نفسه تتدخل، ودون رقابةٍ من أحد، في لحظات التمفصل الرئيسة بين العقل والعالم؛ بحيث تأتي التمفصلات صنيعةَ ما يخصُّها من عواملَ وشروطٍ يمكن للمعرفة العلمية اكتشافُها أو استشفافُها؛ وتأتي كذلك صنيعةً لما لا يخصّها من ظروفٍ، قد ترقّى إلى مستوى ترميزات لماحة. لكنها تعطي في مجموعها ملامح الشخصية المفهومية، دون أن تخضع لعمليات المفهمة المُعَقَّدة السائدة.

لقد استشعر الفكر خلال تاريخ التحقيب المعرفي، ودائماً، ثمة حيزاً وجودياً يساعد في قولبة الحقبة المعرفية، لكن دون أن يدخل تحت صيغها تماماً. وقد تراوح هذا الاستشعار ظهوراً واختفاء، عبر آفاق الأسطورة والتدين والعلمنة. ولم يكن في جميع تجلياته استشعاراً حيادياً؛ بل صاحبته باستمرار نوازع إرادوية تتدخل في مادته، وتُقَوْلِبُها حسب استراتيجيات معرفية وسلطوية في آن. فلا تبرز الشخصية المفهومية في النزوع الإرادوي وحده، ولا في تعيين الأهداف الشمولية للعقل، أو للحظة ثقافية محددة، ولكن في صورة وطريقة التمفصل بينهما. فما يحدده المشروع الثقافي لحضارةٍ من تحقيبات معرفية لتاريخ وعيه، كما لو كانت هي بالذات ما يكوّن شخصيتَه المفهومية، إنما يقدّم خصوصيته في التمفصل بين وعيه والعالم، كما لو كانت الإمكانيةَ الوحيدة المتاحة للعقل، لعقل كل إنسان. هذا التمفصل بين خصوصية ثقافة ما وشمولية المفاهيم لا يعترف به (المشروع) كحالة تمفصل، ولكن كوضع تطابق واتحاد بينهما. وبالتالي يمتنع إجراءُ أي تفهّم وتدقيق في خاصيات التمفصلات. وسريعاً ما يجري استلابُ الشمولية من المفاهيم وإضفاؤها على الخصوصية. ويتمّ

الانزياح هكذا من نسق كينوني إلى نسق تملّكي. يتمّ تحويلُ التمفصل إلى الخوصنة. وفي هذه اللحظة من البحث لا تعني الخوصنة إلاّ التعامل مع الكليات تملّكياً من قبل الخاص، وليس كينونياً لذاته.

في التراث كان المثل الأعلى الفلسفي هو التطابق مع الكلي. وعندما ظهرت استحالة التطابق هذا، تم اختراعُ الوسائط بدءاً من عالم المُثل إلى الإلّهيات إلى الأدلجات فالعلمويات. ولما تهافتت تقنية الوسائط كاستراتيجية معرفية شبه أنطولوجية، فقد تطورت التقنية إلى نمذجة للخوصنة، باعتبارها أعلى ما تنتجه إرادوية ميتافيزيقية متشبثة بتملك المحايثة، بدلاً عن المشاركة في صيرورتها. تكشف الخوصنة عن كون كل التحقيب المعرفي ليس سوى تجليات متتابعة لفن التقنية. وعندما انهارت الوسائط لم يتبق لهذا الفن سوى اختراعه الأخير القديم: الخوصنة. أي الخوصنة على صعيد العلاقة مع الكليات، سواء كانت مفاهيم معيارية من نسق أخلاقي اجتماعي، أو من نسق تجسيدي تماثلي، عبرت عنه مملكة التكنولوجيا باعتبارها أعلى أشكال التقنية التي تحوّل كل ما سبقها من هذه الأشكال إلى أركيولوجيا العادات شبه المنقرضة.

نريد القول إن التقنية باعتبارها تكثيفاً لدلالة الوساطة بين الذات والموضوع، بين العقل والعالم، جاءت في الأصل كحل عملياني لتعارض الاستقطاب بين الطرفين، لغُربة العقل في العالم، لعجز العقل عن إقامة التطابق بين الأنا واللاأنا. لم تكن أعضاء الجسد من يدين وقدمين، كافية لتحقيق ملاءمةٍ أولية للكائن الحيواني في الإنسان مع الخارج. كان الإنسان يبحث عن وسيلة أخرى للدخول في علاقات أكثر تعقيداً مع أشياء العالم. كانت اللغة أولى الوسائط، أولى التقنيات التي دلّت على مولد الإنسان فوق قاعدته الحيوانية، وأنبأت عن اختراع تقنوي لم تقدمه أشياء المادة المحيطة. كان الصوت أول تجريد للشيء، وأول تحليق فوق أشياء الأرض الصامتة. وُلدت اللغة كتقنية توسط صوتي، ثم ترميزي، بين الحواس والأشياء. ثم مارست اللغة داخل أنسجتها مستوياتٍ متنوعةً من تقنيات التوسط ما بين عباراتها، حتى اتخذت أشكال الأنساق المنطقية والدلالية. كان يمكن للغة أن تبني عالماً ترميزياً متكاملاً بين أصواته ودلالاته في معزل عن الأشياء؛ بحيث تتحرك فيه مفرداته كوسائط لبعضها ضمن شبكية مغلقة على ذاتها؛ وذلك دونما حاجة إلى اختراق هذه الشبكية نحو فضاءات خارجية بالنسبة لها. بل إن هذا الفصل بين دائرة اللغوي ودائرة الخارج يمكن أن يستمر في منأى عن التحسس به طويلاً. فاللغوي هو أشمل توسّط كتقنيةٍ تكون أداةً وهدفَ ذاتها معاً. حتى أنه يمكن لثقافات كاملة أن تظل أسيرةً لحلقة الترميز اللغوي دون التحسس بضرورة توسط الأشياء.

ولذلك عندما يقع الفصل بين ما هو داخل الترميز وخارجه، فإنه لا يتضح أن الترميز ليس سوى حالة توسطية فحسب، يمكن أن تستبدل بوسائط أخرى، بل

يمكن كذلك للترميز أن يواجه نهايته، كوظيفةٍ أولى للعقل. وهذا ما يحدث عندما قد تستغني التقنية عن وظيفة الترميز كلياً، وتتحد بأدواتها المادية نهائياً، في حال من مطابقة الفكر مع الأشياء/المصنوعات، لم يَبْلُغْها في أوج تعامله مع توسط الترميز اللغوي[21]. ويتحقق هذا الاستغناء عندما لا يتبقى للفكر من منهج لعقلنة الواقع إلاّ بتوسيط بعضه للبعض الآخر. وعند ذلك تحل التقنية كلياً في التكنولوجيا، باعتبارها ذروةَ التوسيط الذي بدوره يلغي كل مسافة بين الأداتية والهدفية، وذلك بحذف الحيزات الخارجية أو الهامشية، التي يمكن أن تشغلها بدائل أخرى خارج العلاقة: أداة/هدف. مثلما استطاعت اللغة، باعتبارها أوّلَ تجسيد للتقنية، أن تنشىء من ذاتها نظام أنظمة ترميزية مغلقاً على ذاته، وقادراً على إنشاء سلسلة من الأنساق الدلالية بطريق التوالد الذاتي، والتفريعي المتوسع لفظياً وسردياً، كذلك فإن التكنولوجيا يمكنها أن تحتكر فعالية التقنية حسب اتجاه آخر، وتعزلها عن استخدام الترميز اللفظي والسيميائي، وتقدم مصنوعاتها الآلية، مُرْفَقَةً بأنظمة المعلوماتية التي تلغي علاقة المفهوم ومرجعه؛ هكذا تتبدّى كلُّ ثقافة الجدل المستمرة ما بين الأسماء ومسمياتها التي شغلت حضارة الكلام. **فالتقنية الآيلة كلياً إلى التكنولوجيا تلغي تجريد الصوت، تعيد الفكر إلى حقبة الصمت، ما قبل تاريخ الترميز.** هذا بالرغم من أن إشغال مساحة التقنية بالتكنولوجيا وحدها، باعتبارها وسائطية مكتفية بذاتها تماماً، سوف يشكّل كذلك نمطاً آخر من الترميز الذي يستغني عن كل أدواته التقليدية، وهالاتها المحيطة من المفاهيم والجاهزيات الذهنية واللغوية. فنواجه أخيراً الرمز الأصم الذي لا مرجعيةَ له.

اليوم، أصبحت التكنولوجيا تقدم عالماً بديلاً عن كل من الذات والعالم معاً. حتى الأشياء لا تعود أشياء. إن المعادلات شبه الرياضية، والإشارات الاختزالية تمتلك معقوليتها الخاصة، التي لا تهتم حتى بوضع الموازاة بالنسبة لكل من نظامَيْ العقل والواقع. صحيح أن الآلة، في بداية الانقلاب التكنولوجي، نُظر إليها كوسيلة لتحسين ظروف الحياة المادية. فقد كان يحلو لمنظّري التقدم، اعتبارُ الآلة امتداداً لأعضاء الإنسان، بل أكفأ من أعضائه وأخصب عطاء. لكن هذا التقييم لم يلبث أن حلّت مكانه حركاتُ الاستنكار الأخلاقوية ضد انفلات الآلة من أية سيطرة إنسانوية. كان الخوف كله من الحديد، من (مَعْدَنَةِ) الروح والعقل. لكن مع ثورة المعلوماتية تَمّ تجريدُ المَعْدَنَةِ كذلك؛ فوقعنا أسرى الإشارية الخالصة التي تسحبنا من شرانقنا المعتادة، وتطيح بنا في عواصف من التأشير الضوئي اللامع، الصامت. التأشير هو محض ترميز، مُسْتَغْنٍ ليس عن حضارة الكلام أو حضارة المكتوب فحسب، ولكنه لن يُبقي على شيءٍ ما خارج دوائره، ليتفكّر بالبدائل، أو باختراع وصلات مع هذا الذي ليس تأشيراً ولا تأشيرياً. ماذا يكون إذاً، غيرُ اللاشيء. ولذلك لم يعد يمكن مضاهاة

التأشير بالترميز، ولا يمكن القول إنه نمط من الترميز، أو ذروة تطوره. إنه بكلمة واحدة قَذْفٌ بالترميز عينه إلى مخلفات اللاشيء. إنه الشروع في مدخل: **الحرث في العلم**.

كذلك لا يمكن الحديث عن تسلط التأشير، عن (**استبداده المطلق**)، إذ إنه لا يشكل ثمة مركزاً أو حيزاً، تقع قُبالَته أو على أطرافه، أيةُ أشياء أخرى مختلفة. كيف يمكن الحديث عن استبدادٍ متسلِّطٍ أو ملكٍ، هو مَلِكُهُ ورعيتُه في آن. ذلك هو التأشير الذي لا يقدم حاجة أو شيئاً خارج إيماءاته. وفي حين كانت تشغلنا مسائلُ اللفظ والمعنى في ظل سيادة التقنية كترميزٍ لغوي، خالص ووحيد، فإنه لم يكن بالمستطاع إثارةُ التحسيس بمدى استبدادية اللفظ، كأداة تحجب مرجعيتها الأصلية، إلاّ مع اضطراد القدرة في استخدام الأشياء، ليس كبدائل عن الكلمات، ولكن كمنافس لها يمتلك استقلاليته، المجسّمة خارج الذات، التي لا تتمتع بها الكلمات. ومنذ هذه اللحظة المعرفية فقد جنحت التقنية أكثر فأكثر نحو التعامل مع الأشياء باعتبارها أنظمة موضوعية، يحيل بعضُها إلى البعض الآخر، دون حاجة إلى الاستنجاد بأصول النظام اللغوي. وصار يمكن الحديثُ عن نوع جديد من التواصلية ما بين الأفراد، وذلك عبر الأشياء، وليس عبر أفراد آخرين. إن بروز توسطية الأشياء سوف يغيّر من مفهوم التقنية كلياً، ويوحدها تدريجياً ثم كلياً مع التكنولوجيا. ولذلك عندما يَعْتَدُّ بعض علماء الإناسة (دومون مثلاً) بكوْنِ تدخّلِ الأشياء ما بين الناس، إنما يشكل علامةَ نَقْلَةٍ معرفية/أنطولوجية في تاريخ الإنسان، فالمقصود هو اضمحلال استبداد الترميز اللغوي، وانتشار التوسط الأداتي، الذي من شأنه نقل الجماعة من الجمعانية (L'holisme) التماثلية، إلى المجتمعية الحداثية القائمة على الفردنة[22].

غير أن ما يفوت هؤلاء الإنسانويين الفردانويين الجدد، هو أن النقلة من سلطة الترميز التلفظي، إلى الترميز عبر الأشياء، قد لا تعني كسر الجمعانية حقاً، وتمزيق التماثلية، تمهيداً لبروز الفرد والفردنة الحديثة، بقدر ما تؤذن باستبدال **استبداد الكلام**، كترميز حصري صوتي، **باستبداد الصمت**، وزيادة حجوم الخلاءات الصامتة بين العقول، باعتبارها أصبحت تمتلىء فحسب بالأشياء المصنوعة. إن خلخلة ارتصاص الجمعانية، وتثقيب تكتّلها، تمزيق تماثليّتها، وذلك بإدخال عناصر غير عضوية تحت مَلائنها العضوي، كعناصر غريبة بين أعضاء متجانسة، سوف تكون له نتيجتان متعارضتان، ينجم عنهما تشكيلان حضاريان متفاوتان معاً. أولهما يكافح سيادة التكنولوجيا، وهو غارق في نظامها المعرفي ومؤسستها الاجتماعية والسياسية. والآخر يكافح الأول، ومعه غزو التكنولوجيا من خارج مشروعه الثقافي، ومؤسسته الاجتماعية والسياسية. إنهما يعنيان التشكيل الحضاري الغربي، والتشكيل العالمثالثي، وبخاصة منه الفضاء العربي والإسلامي. إذ إن سيادة التكنولوجيا أضحت العلامة

الفارقة التي تقسم العالم عالمين. ولقد بُنيت كل ثقافة الفوارق بين العالمين المتعارضين معرفياً على أساس مَنْ امتلك التكنولوجيات وامتلكته بالمقابل، وقَبِلَ بالتعاطي مع هذه الإشكالية باعتبارها عنوانَ وجوده وتميّزه؛ وعلى أساس كون الطرف الآخر من المعادلة غير المتوازنة، هو ما تبقى من العالم الذي لا يزال يُصنّف خارج هذه الإشكالية مع ذلك تماماً. وذلك لسبب أول وحاسم دئماً، هو وقوعه خارج هذه الإشكالية فعلاً. أي غُرْبَتَهُ الكاملة عن التكنولوجيا، فهماً وممارسةً ومعاناةً، وفي الوقت نفسه كونُه العَصَبَ المغذّي لسلطة التكنولوجيا، لموادها الأولية، واستمراريتها الاقتصادية كبضاعة تحتاج إلى المزيد من أسواق الاستهلاك، التي تحتاج وتجتاح العالم كله، والأفقر منه بخاصة.

تتبدّى إشكالية الغرب مع التكنولوجيا في كونها تكشف عن ذروة أزمته مع (الخوصنة). فلقد أبرزنا حرص المشروع الثقافي الغربي على التعاطي مع شؤونه الفكرية والتاريخية، ومع كل آخر خارج فضائه، وفق تمسكه دائماً، وفي العمق من سجل كل قطيعة من قطيعاته المعرفية، بالعامل المعياري. يجعله مضمراً، ساعياً إلى إدخاله وتوسيطه بين المعرفي والأنطولوجي، بحيث لا يترك للجانب المعرفي فوريته في الإشفاف عن وجود الشيء، بل تأتي معرفته متأثرة أكثر بافتراضات ضمنية لاشعورية ـ ويتمسك بها العقل الجمعي أو الجمعاني ـ منها، بموضوعية الشيء واستقلاليته عن جاهزية فهمه. بمعنى أن التداول ـ كسلوك جمعاني، أنثربولوجي وتاريخي ـ يمكنه أن يتغلب على أوّالية الفهم، ويستخدمها لسيرورته الخاصة. كان ذلك هو دأب العقلانية الغربية، وخاصة إبان تعاملها مع أقانيم المعاني العامة، التي يأخذ بعضها طابع المفاهيم الكلية، من مثل المساواة والحرية والعدالة. عندما أخذت التكنولوجيا في اجتياح ساحة النظر والعمل ملء رحاب المشروع الثقافي الغربي، فقد لعب العنصر المعياري لعبته الكبرى، إذ فارق نهائياً الدعاوى الميتافيزيقية الخاصة، من غيبية وأخلاقية، واتحد مباشرة مع التكنولوجيا، متقبّلاً أن يُطْلَقَ عليه مصطلحٌ جديد هو ثقافة التكنولوجيا، أو أدبياتها. وصولاً أخيراً إلى مرحلة هذا الادعاء الكبير، بمفارقة أقنوم الجمعانية، وولادة الفردانية.

إذ إن هذه الفردانية، على طريقة الحداثة البعدية، لا تعني سوى الشكل الأعلى، والأكثر واقعية في وقت واحد، لخوصنة التكنولوجيا، وجعل حادثة الخوصنة هذه تتجسد في الفردنة، كما لو كانت الثمرةَ العليا لكمال التاريخ. وهي الفردنة التي لن تخص أحداً آخر غير المشروع الغربي فقط.

هذه الفردية التي يُتَغنّى بها كانتصار أنثربولوجي فريد على الجمعانية[23]، ما كان يمكن أن تقع حادثتُها لولا فعلُ الخلخلة والزعزعة التي أحدثها تغلغلُ الأشياء (التكنولوجيا) ما بين ذرات الجمعانية، وفصلها عن بعضها بخلاءات لا تملؤها الذرات

عينها، ولكن أشياء أخرى؛ لم تبق في ضمير طبيعة خارجانية ومحايدة، وإنما خرجت بها، وصُنِّفت بموادها، وتَغَلْغَلَتْ في عمق الغاب البشري؛ تمزّق تماثله وتقضي على تكراره، وتفسح في بناء حيّزات فراغية جديدة، غير لحمية عَظْمية، وتدخل في منافسة شديدة، وجديدة تماماً على التاريخ البشري، مع حيّزات الأجساد اللحمية التكرارية. هكذا تدهم (الأشياء) عالم البشر المرتصين على أنفسهم، لتقبلهم فجأة إلى بشر مختلفين عن أنفسهم أولاً.

وأول اختلاف ينبغي إعلانه وتسجيله على الصعيد الكوني، هو (اختصاص) هذا النوع الجديد من البشر، بفنٍ يعلّم كيف يمكن لمنتجي الآلة أن يكونوا مختلفين في ظل تماثلية الآلة عينها؛ وذلك بفضل (فعل) التملك وحده من بعض نسخها، بصورة تظل متفاوتة الكم والحجم والشكل؛ إذ يصير اسمُها ممتلكاتٍ ذاتَ أثمان؛ من شأنها أن تقدم حوافز وقواعد «موضوعية» لبناء أنماط من اختلاف مالكيها أنفسهم، أو بالأحرى مستهلكيها. هكذا تنشأ الفوارق الحداثية على أطلال تماثليات الجمعانية. يولد الفَرْدُ مختلفاً ليقضي العُمْرَ باحثاً عن شروط اكتسابية لا يمتلكها في جسده أساساً، لكي تعيد إليه ثمة نوعاً من الوحدة أو الانسجام مع الكل الذي فقد اسمه الذاتي. وانقلب إلى عناوين المصانع والمكاتب والشوارع والضواحي. إنه مجتمع المؤسسات الذي بُني على حطام مجتمع الأصول. كما لو كان انهيار الجمعانية هو الشرط الوحيد لمولد المجتمع المدني. فإن القطيعة مع فكر المعيارية الذاتية، يفتح الطريق علنياً أمام حساب المصالح. وظهور هذا المصطلح وسيادته التداولية المعاصرة، يضفي على الخوصنة الميتافيزيقية، المستترة، السابقة، طابعَ الكليانية والشمولية؛ بحيث يمكنها أن تغتصب جاهزية الشرعية/المشروعية، وتعيد صياغة مفرداتها وعلاقاتها، وتشغيلها كلياً وعلنياً، لحسابها. بذلك تكاد تتم القطيعة مع فعل الكينونة كلياً، والنقلة إلى فعل التملك (Etre → Avoir).

* * *

أما الاستبداد، هل تخلص منه أقنومُ العصر: المجتمعُ المدني؟ ذلك سؤال الفلسفة الرئيسي. وقد أشبعه هيدغر تمحيصاً وتعمقاً فريداً. وجاءت فكرة الانعطاف، لتكون ملتقى جدلياً لكل الشكوك التي يحتملها ذلك السؤال. هل تمّ الانتقال حقاً من توسطية الكلمات للكلمات، من جمعانية المعياريات المعلنة والمخفية، من أسماء الأقانيم الغيبية والقيمية التداولية، إلى توسُّطية الأشياء ما بين الأشياء. أليست التكنولوجيا هي ميتافيزيقا الحداثة. والمجتمع المدني، بماذا يفترق حقاً عن المجتمع الجمعاني إلا بمولد عالم الأشياء؛ يتخلّل عالَمَ المعاني والقيم، ليبدِّدَهُ. فهل تستطيع أن تنفصل ثروة المجتمع المدني، من مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة، عما يدعمها في الواقع المادي اليومي مما تعنيه حقاً سلطة التكنولوجيا.

يحاول أخلاقيو المجتمع المدني من ستيوارت ميل إلى جون راولز، أن يجعلوا مسلمات المشروع الثقافي الغربي، من المفاهيم الحصرية حول إمكانية إقامة جسر علماني بين تلك المسلمات، وتغلغل التكنولوجيا، باعتبار هذه الأخيرة هي التي تقدم الدعائم الواقعية التي كانت تفتقر إليها تلك المسلمات في ظل السلطة اللغوية الخالصة. كما لو أن تطور التوسطية كان محكوماً منذ البداية بغائية مستمرة، وهي إلغاء أية فوارق مفهومية بين دلالة الواسطة والغاية، بحذف الغائية نفسها. فإن انتهاء التقنية إلى واحدية التكنولوجيا أي إلى منهجية التشييىء كمحور وحيد لأية توسطية، لا يضع حداً للإنذار المعرفي الكبير، أي: الحِرْصُ على التفكير في التقنية بطريقة غير تقنية، فحسب، بل يجعل موضوعة الانعطاف الهيدغري المأمول، تقع خارج الكينونة تماماً. وبذلك تفقد مفاهيمُ من نوع: الحرية والمساواة والعدالة، مواقعيتها من صميم الأنطولوجيا. تلقى نفسها متزاحة ومنجرفة إلى حيز السلاسل السببية. بذلك يحلّ علم (الأوضاع) أو الشروط الاجتماعية مكانَ السؤال الكينوني الذي لا يعرف منطقاً لسببية أو حتمية ما. بحيث يمكن القول: إنه لا يعود ثمة من مبرر للفصل بين مجتمع مدني والمجتمع الاستهلاكي الخالص. فالأول مجرد يافطة أركيولوجية للثاني. كل ما هنالك أن الاستهلاكي يخترع ميتافيزيقا جديدة وينصبها يافطات فوق شوارعه ومؤسساته المختنقة بأحدث أوبئة التلوّث (الحيواني): البراغيث الإلكترونية. إنها ميتافيزيقا «نهاية التاريخ» على طريقة فوكوياما. حيث تتأسس نخبوية للعالم جديدة، على قاعدة معرفية خالصة تتميز فحسب بخَوْصَنَةٍ أشملِ وأفعلِ تَوسُّطِيَّةٍ اكتشفها عقل الإنسان وهي التكنولوجيا.

القطيعة الفكرية بين «الشمال والجنوب» تتحول، بعد الحرب العالمية الثالثة إلى قطيعة كينونية، بين الذين أنجزوا رحلة التاريخ، واستكملوا المطابقة بين المفهوم وخطابات الواقع، وبين الذين سقطوا وتساقطوا على طريق ذلك الإنجاز دون بلوغ نتائجه الاكتمالية. وإذا سألنا عن السبب، فإن جوهر المشروع الثقافي الغربي كفيل بتقديم الجواب الذي تغطّى بكافة الأقنعة الثقافوية. إنه المركزة التي تُبرِّر نفسها بالفروق العنصرية بكل وضوح.

إن استراتيجية المستقبل لكل الأرض، ليست هي بروز كل الأرض واستقلالها عن كل عقد الماضي، وبراءتها من الأهوال التي كان يوقعها الإنسان بأخيه الإنسان طيلة تحقيبات الحضارة الكونية. إنها استراتيجية تعلن صراحة عن قسمة هذا المستقبل إلى معسكرين، أحدهما للناجين الخلاصيين من عنت التاريخ، وثانيهما للساقطين في هوة جهنمه، بلا أمل في خلاص أو استبراء أو استنذام. فالقطيعة المعلنة إذاً حاسمة نهائية تُسقط بدورها كل تاريخ الأوهام الأخرى التي نُسجت على موضوعات الأخوة الإنسانية والتضامن والتعايش، والتعاون الدولي في لغة السياسة اليومية. فالقطيعة

القادمة بين النخبة والقاعدة لا تحتاج حتى إلى هذه القاعدة، إذ (يَثْبُتُ) الاختلاف في ظهور سجلين منفصلين لنوعين من البشر، لا شيء يربط بينهما، كما لو أنهما أصبحا نوعين من الكائنات الحيوانية، كما الأسود والقرود مثلاً.

لم يجرؤ تاريخ الاستبداد في أظلم عصوره على الجهر بالقطيعة الكينونية كما حدث في عشية الحرب العالمية الثالثة. وجاء (بيان) القطيعة واضحاً صارماً من خلال (تقرير) فوكوياما عن حالة العلم، عبر كتابه المعروف. فالفصل بين منجزي التاريخ، والعالقين إلى الأبد في حلقته الجهنمية، تمّ تكريسه بدءاً من إسقاط مفهوم (التنمية) الذي غطى إيديولوجياً التضامن العالمي، و(التعايش السلمي) خلال حوالى نصف قرن من الحرب الباردة. ذلك أن هذا المفهوم كان يعني أن المتقدم من المجتمعات، عليه أن يأخذ بيد المتخلف. وأن المسألة ليست سوى سبق آني. أما اليوم فإن هناك مطالبة صريحة بإعلان استحالة نوعية، بل كينونية ـ في إمكانية الجمع بين إنسانيتين، أصبحتا تختلفان في كل شيء، بدءاً من الجنس العضواني، والمورفولوجيا الجسدية، وصولاً إلى أعلى مراتب القوى النفسية والعقلية. فالعنصرية التقليدية لا تصعد عضوانياً، أي من مجرد ادعاء الفروقات الحيوية فحسب، ولكنها تهبط الآن من أعلى مستويات النمذجة المعرفية، والأنطولوجية. والنخبوية القادمة، المتحققة منذ وأد فكرة التنمية ـ بقتل المتقدم الأول في ميدانها: العربي ـ لا تحتاج إلى أية قاعدة بشرية تصعد فوق أكتافها على طريقة عصر الاستعمار القديم والحديث؛ لذلك لم يتبق سوى **الإقصاء** وحده لتحقيق التباعد المكاني والعقلاني، وبالتالي الحضاري بين المستولين على سبق التاريخ، والفاشلين القابعين في قَعْرِه.

سوف يتحكم الإقصاء، ويغدو جوهرَ الاستراتيجيتين الحضارية والسياسية/العسكرية لعالم الغد، ومنذ اليوم، ومنذ الإعلان عن دفن التاريخ، بادعاء استكماله، والفوز بجائزته الأبدية.

لم ينفع الإنذار الهيدغري إذاً. و(المنعطف) kehre الذي اشتغل عليه في ذروة نضجه الفلسفي، لم يجد زمانيته، ولعل أضَلَّها إلى الأبد. فالمايحدث كذّب حلم الفيلسوف الأخير الآتي قبل حلول «نهاية التاريخ» بلحظة واحدة، أو في عتبتها. فقد كان الفيلسوف يعتبر أن استعادته لأقنوم الكينونة، وجَعْلَه مرةً ثانية مركزَ التفكير ومعيارَه وحدودَه، إنما هو تحقيق للانعطاف. لكن حَدَث أن هذه الكينونة لم تحتل مركزيتها إلاّ لهنيهة فقط، ثم جرى انزياحها مضاعفاً: أحدهما هو انزياحُها عن سجلّها الخاص، والآخر انزياحُ الآخرين عنها. ولعل ذلك ما يعيدها من جديد إلى حالة نسيان الكينونة.

لم يتحقق أبداً ذلك الانعطاف إلاّ لحظة ممارسته فحسب عبر النص الهيدغري. لم

ينتقل، لم يُحدث نقلةً من النص إلى المايحدث المتنامي. لم يقع أن يغدو التفكير كينونياً، أن يصير تفكيرُه هو سببُه وغايته في آن. وبالمقابل فإن توسطية الأشياء (التكنولوجيا) بين الإنسان والإنسان لم تُطَوِّر صيغة الجمعانية إلى الفردانية الاختلافية. بل إن هذه التوسطية آكَلَتْ من حدَّيها معاً، حولتهما تدريجياً إلى رديفين لطبيعتها، إن لم تحولهما فعلاً إلى مجرد استطالتين لهذه الطبيعة بالذات.

كان هيدغر مستبشراً إلى حد بعيد بما يشبه مفهوم «نهاية التاريخ»، من حيث إن الكينونة وحدها هي التي توشك أن تستعيد مركزيتها من التفكير والممارسة. وذلك عندما يتاح للسؤال الفلسفي أخيراً أن يعبر عن دارمية الوجود الراهن من خلال صرخة التحذير: أن يُفكَّرَ بالتقنية بطريقة غير تقنية. فماذا يحدث إن تم التفكير فحسب بالتقنية بطريقة تقنية: أي إلغاءَ الفكر فحسب، وانعدام إشارته أصلاً، بحيث تموت الدلالة الأخيرة: نسيان نسيان الكينونة.

كانت اللحظة الهيدغرية من المشروع الثقافي الغربي تنعم على الأقل بلحظة نسيان نسيان الكينونة. كان دليل وجودها هو كلام الخطاب الهيدغري وسماعه في أرجاء العصر الآفل، قبل الشروع في النزوح الأخير لتقاليد السؤال الأنطولوجي، وليس لانزياح التعبير عنه فحسب خلال القول الفلسفي. فإن ثورة الميديولوجيا الأخيرة (وسائط الاتصال) جعلت من تقنية انتشار المعلومة ذاتها سبباً لهلاكها عينه، كدلالة، كتأثير يحمل التغيير، أو يجعل المتلقي في حال استقباله للمعلومة، يَتَغَيَّرُ من شأنٍ إلى شأنٍ آخر، مما يستدعي فكرة (إضراب الحادثات) لبودريار[24]. غير أن الواقع ليس هو إضراب الحادثة عن كونها حادثةً تقع وتتحقق، وتتناقلها وسائل الاتصال، وتعمّمها فورياً في كل أنحاء الأرض، ولكن المشكلة أن الحادثة إنما تقع عندما تقع.. في فراغ. أي أن (كمية) الدلالة ـ وليكن التعبير هنا رياضياً موقتاً ـ في المعلومة تتضاءل وتنسحب، بقدر ما يقوى الشكل وتكون له السيطرة الكاملة على هنيهات العملية الإعلامية بمجملها. إذ إن انكشاف المعلومة، ومن ثَمّ تساقط التقاليد والتقنيات المتبعة في إخفائها والتلاعب بها، حدث كل ذلك عندما تمّ تدمير دور الدلالة، وتحويله إلى جزء من طبيعة الأداة الناقلة عينها.

لم يحِنْ عصر انكشاف الأسرار إلاّ عندما ماتت كلمة السر. فَقَدَ السرُّ سرِّيتَه.

الهوامش والمراجع

(1 ـ 2) سوف ينقسم الفكر الفلسفي بين الثبات والتغيّر. وما جاء في فجر الفلسفة سوف ينعكس على مختلف منعطفاتها المستقبلية. غير أنه يمكن القول إن فكرة السلب وصنوها العدم، كان يصعب على العقل التأمل فيهما. وقد أعطت الفلسفة أجوبة كثيرة حول هذه الصعوبة وتفسيرها. ولذلك كان الجمع بين الثبات والتغيّر يغطي على استقلالية السلب، والتفكير به منفرداً، وكما هو في ذاته. فما أن يدخل حركة التغيير حتى يصبح في النهاية ذا فعالية إيجابية؛ وتسمى حركة الحدود الثلاثة: الثبات، التغير، السلب، تاريخاً. ولكن قبل أن يتنبه هيغل إلى فكرة التاريخ الشمولي، فإن أرسطو استطاع أن يعقلن التغيير، ويعطيه صياغة أنطولوجية عبر حركية: الوجود بالقوة، والوجود بالفعل. هذا بالرغم من الطابع الميتافيزيقي المغرق في تجريديته، الذي يحيط بعبارتي: القوة والفعل. بحيث يمكن أن تختلطا مع عبارة النشوء من العدم، أو التكوين من لا شيء (ex-nihilo). لكن أرسطو قد استند إلى مفهومي القوة والفعل لتفسير التغيّر في العالم. وذلك ما يهمنا هنا في بحثنا.

يمكن الرجوع إلى كتاب مهم حول: أرسطو اليوم، وخاصة إلى البحث الذي كتبه بيير أوبنك، وعنوانه: **الفلسفة الأرسطية ونحن.**

Aristote aujourd'hui, sous la direction de M.A. Sinaceur chap. 13, Pierre Aubenque: **la philosophie aristotélicièнne et nous,** Ed. Erès, Unesco.

وانظر كذلك دراسة هيدغر حول أرسطو، وتفسيره الدينامي الحركي للقوة والفعل:

M. Heidegger: **Aristote, Metaphysique, 1-3,** éd. Gallimard.

(3) تتعدى عبارة المحايثة L'immanence مصطلحها الفلسفي العام لدى دولوز لتصبح محلّ الفكر الفلسفي الذي تستوطن فيه عناصر المفهوم، وتجعله يحلق في أجوائها، كيما يعود ويتبدى من خلال أصعدة فورية، يدعوها بالسطوح. تلك هي عملية إبداع المفهوم. وسوف يغدو هذا التعريف الجواب الرئيسي على سؤال: ما هي الفلسفة. ولقد تبلّر (مفهوم) المحايثة هذا منذ كتابه الكبير (ألف سطح) الذي جاء ممارسة عليا لرحلة اكتشاف التعددية المفهومية في مختلف نصوص الإبداع الفلسفي والأدبي.

Gilles Deleuze: **Qu'est-ce que la philosophie,** éd., Minuit.

وانظر الترجمة العربية لهذا الكتاب وخاصة المقدمة التي كتبها مطاع صفدي.

جول دولوز: **ما هي الفلسفة،** ترجمة: مطاع صفدي، صدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت.

(4) ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء،** الترجمة العربية بإشراف مطاع صفدي، صدرت عن مركز الإنماء القومي، بيروت.

(5) جول دولوز: **ما هي الفلسفة،** المقدمة. في الترجمة العربية المذكورة آنفاً.

(6) يبدو أنه أصبح للعالم ثلاثة مفاهيم مرتبطة بالنماذج الحضارية التي مرّ بها المشروع الثقافي الغربي بخاصة. أولاً هنالك مفهوم الكون الذي ابتدأ عند اليونان Cosmos. واستندت دلالته إلى شبه منظور مادي يرادف الوساعة اللامتناهية، أو اختفاء الحدود، والذي يضم السماء والأرض معاً. ولم يكن ثمة تمييز لحيز خاص بالآلهة خارج هذه الوساعة، بل تمّ فرز جبل الأولمب المجاور لأثينا كوطن لهذا النوع الآخر من الكائنات، الشبيهة بالإنسان والمتجاوزة له في آن، بأنواع من كمالات الحياة كالخلود والقوة والذكاء، لكنها في الوقت نفسه تعيش حياة الإنسان النفسية على الأقل وصراعاته المعروفة، بصورة مختلفة من حيث الكم والكيف، وليس من حيث الجوهر. إنه كون شبه مادي يحتوي الإنسان وآلهته. ولم يأت المفهوم الثاني للكون إلاّ عندما دخلت مسألة التكوين حيز السؤال الأنطولوجي الأشمل. وجاءت اليهودية/المسيحية كدين لتدخل تراتبية التكوين أو الخلق بين

كائناته اعتباراً من الأدنى إلى الأعلى. صار الأعلى هو مركز القدرة والعقل. فانتقلت بذلك خاصية اللامتناهي من الوساعة شبه المادية للكون، إلى مطلق إلّهي.

لم يبرز مفهوم (العالم) إلاّ مع ثورة الحداثة الأولى التي كثفت القدرة والعقل لدى الإنسان، كوريث محايث لإلّه مفارق، يعيد تنظيم العلاقة بينه وبين الخارج على أساس من علاقة الذات بالموضوع، واعتبار الموضوع مجالاً حيوياً لإرادة التغيير لدى الإنسان الذي غدا مركز الوجود، على الأقل بالنسبة لفكر التنويريين الجدد خلال القرنين الماضيين. وقد اتصف هذا العالم بأنه حامل المشروع الحضاري، والبيت الفعلي الذي يبنيه الإنسان لذاته على أنقاض كل من الكوسمولوجيا اللاهوتية، والطبيعانية المضادة (أي الطبيعة في مواجهة الإنسان). ومن هنا جاء وصف هذه العالمية الجديدة بالإرادوية. وعبر هذا الوصف عن كل ما يعنيه بناء الحضارة الصناعية الحديثة بشكل خاص.

أما المفهوم الثالث والأخير الذي يمكن أن يكتسبه العالم، فهو عالم أرضي خالص، متناهٍ، لكنه يتميز بالحياة محدود بكوكبه، لكنه غير متناه بالكيفيات الحياتية التي يمكن أن تتخذها الأرض وكائناتها. إنه عالم الحياة المتداخل مع حضارة الإنسان الذي يستوطن كوكب الأرض، من أجل أن يعيد استبطانها ـ أي الحياة ـ على مستوى إبداع المفاهيم، محققاً التواصل الإبداعي، بين الحياة والعقل.

إنه عالم لم يتم صنعه بعد. وهو ما سوف يأتي بعد التاريخ. أو أنه هو التاريخ الحقيقي الذي يلي كل المقدمات المتناقضة والمشوشة التي سبقته، والتي كان اسمها (التاريخ) بمعناه المتداول والتسجيلي. إنه عالم اللامفكر به بعد. وهو يؤرخ المفترق الأخير لكل ما كان يسمّى بصراع المحايثة والمفارقة. فلا يتبقى إلاّ المحايثة كدلالة فورية للعالم. والمفارقة تدخل شبكية المحايثة نفسها. لا لتقيم تراتبيات أنطولوجية داخلها، ولا لتحديد الأولوية للخالق أو للمخلوق، بل لتغدو تعبيراً عن مفاجأة الاختلاف، وتعددية أقانيم المايحدث، ولا تناهي المشهديات التي ستتوزع إليها تمفصلات الحياة مع المعرفة. وهو ما سوف يصطلح عليه دولوز بعبارة السطوح. فكل سطح هو تركيز أو تكثيف قووي، حياتي معرفي، قادر على إبداع تمفصل ما مع اللامحدود والمجهول، هذا السديم أو الكاوس (Le Caos) الذي يستعيره دولوز مجدداً من القاموس الإغريقي ليعبر به عن اللامتناهي الحي الذي يمكن أن يوحي به تركيز قووي في مسطح من مسطحات المحايثة. إنه يكتب فصولاً أولى في الميتافيزيقا الجديدة القديمة التي دعا إلى كشف الحجاب عنها هيدغر، تحت نسيان الكينونة.

(7) بالرغم من أن ثورة التفكيك ألمانية الجذور والأسس (نيتشه، هيدغر) إلاّ أنها لم تأخذ أشكالها الحادة إلاّ لدى الفكر الفرنسي الذي ترعرع في ظل وجودية سارتر وماركسية الحزب الشيوعي، ثم وجد طريقه الخاص في حضن البنيوية، وتخطاها إلى مسارب متنوعة فيما بعد. فلقد تبنّى دريدا التفكيك ليس كمنهج فحسب، بل باعتباره هو كتابة الفلسفة المتبقية. وتمسك ليوتار بالحداثة البعدية كآخر قطيعة. وكان فوكو قد سجّل القطيعات المعرفية الكبرى. وأصّل مفهمة (الكلمات والأشياء) كأحدث قراءة لـ (نقد العقل المحض) ـ كانط ـ بما يعيد تنظيم العقل مع عالم متناه يفيض بمشهديات لامتناهية. لكننا نعلم أن هابرماز قد وقف تقريباً على طرف نقيض مع كل هذا التيار اعتباراً من مؤسّسهِ هيدغر. وظل أميناً لتقاليد العقلانية النقدية كما شرعها كانط. واهتمّ خاصة بالتوحيد بين المعرفي والمعيوش. حاول أن يؤسس علماً للتواصل المجتمعي على قواعد العقلانية كما عرفها أفلاطون بالذات؛ ولكن دون حاجة إلى أية مفارقة مثالية أو ميثولوجية. ومن هنا صارت فكرة (ذاتية الوعي) معياراً لتحقق التواصل ونجوعه في آن.

أنظر أحدث إعادة شروح لفلسفته في كتابه الأخير:

Jürgen Habermas: La pensée postmétaphysique, éd., Arman Colin.

(8) هذه المفاهيم الجديدة التي يرسي عليها سؤال الفلسفة دولوز من جديد، تقدم فروقاً جوهرية بينها وبين ما يشبهها من قاموس الميتافيزيقا التقليدية. فالأرضنة، والتحليق (أو انتزاع الأرضنة)، تنقل

العلاقة بين الذات والموضوع، من سياق معرفي وحيد قائم على المبادىء العقلية إلى سياق علاقة الإنسان ككائن حي بحركة الأرض نفسها. أي هناك نقل من التأسيس التجريدي إلى التأسيس الحيوي والوجودي. وقد أفاض دولوز في تطبيق هذه المفاهيم من خلال تفسيره لحادثة اقتران مولد الفلسفة بالشعب الإغريقي وحده، الذي لم يبتن إمبراطورية حسب النمط الشرقي السائد آنذاك، ومثالها الفارسية، ولكنه أقام أرضنة محايثة، وحد فيها بين الأرض والفكر، أي نقل التوطن من نسبيات العلاقات بالظواهر الفيزيائية إلى مطلق الكينونة - يراجع الفصل الرابع: جيو - فلسفة، من (ما هي الفلسفة).

Gilles Deleuze: **Qu'est-ce que la philosophie**, chap. 4e.

(9) Ibid., chap. 3e.

(10) Heidegger, **L'être et le temps**, première partie, éd., N.R.F. Gallimard.

(11) أخذت مدرسة فرنكفورت على عاتقها - وجميع أفرادها من المؤسسين إلى الأعضاء يهود، ما عدا واحد فقط وهو هابرماز - التنديد بأسطورة العقلانية. وكان أدورنو بخاصة أهم من كشف عن وسائطية العقلانية كطريق إنسانوي إيديولوجي، من أجل السيطرة على العالم. وبالرغم من عدم اعتراف مدرسة فرنكفورت بنيتشه لأسباب واضحة عقائدياً وليس فكرياً موضوعياً، إلاّ أنها احتمت بالماركسية، واستخدمتها لتدمير حصون العقل الغربي. فهي إجمالاً لم ترَ قطيعات حقيقية داخل ميرورة هذا العقل من حيث تاريخ الأفكار. ولعلها إجمالاً اعتبرت مولد «النظرية النقدية» قد جاء معها، وخاصة مع كتاب أدورنو. لكن هابرماز وحده لم يرَ تجديداً حقيقياً لنظرية المعرفة إلاّ انطلاقاً من كانط. على كل حال يرجع الفضل إلى فوكو الذي أعاد اكتشاف الرابط (المفهومي) بين المعرفة والسلطة. وإن استمرار هذا الرابط يجعل كل (قطيعة) نسبية، وقلما استطاعت الانزياح من الحيز المعرفي إلى الحيز الأنطولوجي. وتلك هي أزمة الحداثة البعدية في منعطف الألف الثالث، وبعد انهيار الإيديولوجيا. فإن عودة «الوحوش النائمة» من العنصرية والدينوية، تكاد تثبت عملياً وحدثياً أن التغير الوحيد الاتجاه في مسار التكنولوجيا، واعتماد العلموية الخالصة **Le scienticisme**، لا يشكّل عقلاً عملياً بالمفهوم الكانطي (Raison Pratique)، أي لا يمكن أن يرسي تلقائياً قوة النقد في أساس العلاقات الإنسانية اجتماعياً وإيديولوجياً وسياسياً. ذلك ما يحاول هابرماز إلقاء الضوء على إشكاليته المتجددة مع كل منعطف بين جدل الواقع والوعي. لكن تهديد الاستبداد ماثل دائماً، ويزعزع كل مرة من وحدة العقل وتاريخه، العزيزة على كل فكر ألماني معاصر، حتى هابرماز نفسه. أنظر خاصة في كتابه الأخير الوارد ذكره سابقاً: الفكر الميتافيزيقي البعدي، القسم الثالث، اعتباراً من الصفحة 153.

(12) Heigel, **Foie et Savoir**, éd., Vrin, p. 102.

(13) هيراقليط؟

(14) المقصود من عبارة: فوري، والفورية ليس انتفاء الواسطة فحسب كالحدس بأحوال الديمومة (La Durée)، كما عند برغسون (وخاصة في كتابه **Les données immediates de la conscience**). والفورية تعني لدينا انتفاء الحد الثالث بين المعرفي والأنطولوجي، وهو الذي يبدد الكينونة. والحد الثالث كما فهمناه في هذا الكتاب، كان يعني المعيارية التي تتوسط بين المعرفي والأنطولوجي، لمنع حضور الكينوني.

(15) لا يتحدد الوعي باعتباره وعياً بالشيء أو بموضوع، كما هو التعريف التقليدي للأصالة القصدية المعروفة كأساس لثورة الفينومنولوجيا عند مؤسسها الأول هوسرل - بل إن الوعي هو أغنى من ذلك بكثير. إذ إن الموضوع ليس سوى لحظة في الإحالة. ذلك أن الوعي هو وعي بـ (..Conscience de) كما يحدده فينك. وقد كشف هيدغر أن هذه اللحظة ليست سوى دخول

الدازاين في صميم العالمية أو الاتصال بالعالم كأفقية لكل ما فيه.

Epoché (Revue), Eugen Fink: **Réflexion phénoménologique sur la théorie du sujet,** no. 1, éd.: Millon 1990, Grenoble, France.

(16 ـ 17) دأب الفكر الألماني منذ أيام دلتاي على اعتبار أن العلم الفيزيائي يقوم على (تفسير) الظواهر المادية ولكن يتبقى للعلوم الإنسانية والفلسفة مهمة الفهم (Comprendre)، الذي صار يعرف بالتأويل L'hermeneutique عند غادامير الذي طور المهمة من الفهم، إلى فهم الفهم. وكل ذلك يريد أن يثبت أن العلموية لا تستطيع وحدها أن تقدم تفسيراً متكاملاً ومتكافئاً للعالم، إن لم يتأسس على فهم أوسع من خلال (عقل عملي) بالمعنى الكانطي، يجعل العلم نفسه موضوع نظر من خارج أدبياته بالذات، بما يغير من علاقة المعرفة بالوجود؛ أما التبرير (La justification)، فالمصطلح مصدره حيز الأخلاق أصلاً. لكنه قد يسحب على كل من التفسير (العلمي) والفهم أو التأويل الفلسفي. فتغدو مهمته عند ذلك تشويش الدلالة لكل منهما، واستعمالها لغير ما تفيده في حيزها الاختصاصي. بحيث إن الوضعية المتطرفة Le posivitisme pur، قد تستخدم أوالية التبرير في البرهنة المغلوطة الآتية: إن سقوط الماركسية كإيديولوجيا يبرر امتناع إقامة أي نظام سياسي يحاول الربط بين الحرية والمساواة مثلاً. كما لو كانت الليبرالية (الوحشية) هي النظام الاجتماعي الاقتصادي الوحيد الذي يلائم انتشار العلموية كنظام أنظمة معرفية يحمل مبرره في ذاته، دون حاجة إلى ما يسميه هابرماز بذاتية الوعي، أو بفهم هذا النوع من الفهم، وتقديره حق قدره أنطولوجياً وأنثربولوجياً.

Hans-Georges Gadamer: **Verité et méthode,** éd., Seuil, pp. 103-184.

Gürgen Habermas: **La téchniqne et la science comme «idéologie»,** éd., Gallimard, pp. 133-162.

(18) مثلما تحاول الليبرالية تحصين نفسها بادعاء العلموية داخل المشروع الثقافي الغربي، فهي تبرز في الآن ذاته احتكار المعرفة بمعناها الشمولي، ولكنها تضع شمولية المعرفة في خدمة المصالح الفئوية الخاصة داخل المجتمع (المتقدم) الواحد، وتجاه بقية المجتمعات الأخرى التي تفتقر إلى سلطة التكنولوجيا. مقابل هذا الموقف المستمر تحاول أسئلة الفلسفة المعاصرة إعادة تأسيس الاعتراض على طروحاته المتناقضة. ويتزعم فكر هابرماز التيار المعارض هذا مع الاحتفاظ بموقعه داخل العقلانية الغربية. على عكس المدرسة الفرنسية التي نفضت يدها تقريباً من هذه العقلانية، وخرجت على حدودها التقليدية. ولذلك نلاحظ ضعف التيار الإبستمولوجي عامة لدى الفكر الفرنسي، في الوقت الذي يدخل هابرماز في نقاش وحوار دائم مع أقطاب الوضعية الأنغلوسكسونية اعتباراً من ديوي إلى بوبر، وأقطاب الفلسفة التحليلية، إلى الحد الذي استطاع فيه أخيراً أن يشكل لذاته حلقة نقاش مع جيل أميركي جديد، أصبح متأثراً بالأطروحات الأوروبية، من مثل رورتي.
نقول إن الاعتراض على العلاقة المتناقضة بين ادعاء الشمولية لدى العلموية، و(خوصنتها) العلمية داخل المشروع الثقافي الغربي نفسه، ينبغي أن يتم إردافه باعتراض العقل الإنساني العام على خوصنة المعرفة لحساب المشروع الثقافي الغربي. وهو ما نحاول التلميح إلى بعض أسسه الفلسفية هنا. يراجع هنا كتاب رورتي، ومناقشته للفلسفة الأوروبية الألمانية والفرنسية خاصة في القسم الثالث.

R. Rorty: **L'homme spéculaire,** éd., du Seuil, III Partie.

(19) المقصود من ذلك هو أن مصطلح التحقيب المعرفي يوحي بمسيرة خطية وعقلانية لتاريخ الأفكار والإيديولوجيات، في حين ترى الحداثة البعدية أن هذه المسيرة لا تحتم انقضاء كل مرحلة على أساس الاختفاء النهائي للمرحلة السابقة، بل إن هناك نوعاً من اصطفاف عرضاني لمختلف الأفكار والإيديولوجيات القديمة التي احتكرت الهيمنة في مراحل متوالية؛ وهو اصطفاف يعيد إبراز هذه

الأفكار ولكن في مشهديات قابلة للتجاور فيما بينها. وذلك لأنها لا تأتي ضمن أنظمة معرفية تدعي الإطلاقية والفرادة التامة؛ بل ترجع هادئة وقابلة للآخر ضمن حدود. ولعل ذلك بسبب من ضعفها واستنفاد حيويتها؛ لكنه ضعف يمنع الهيمنة الواحدية واحتكار مسرح الفكر.

(20) هذا التعبير ابتكره دولوز في سياق شرحه لمعنى المفهوم، وإبداع المفهوم، كتعريف حداثوي للفلسفة. ويعني عنده أن كل فلسفة كبيرة انطبعت بمفهوم مهيمن، ومرتبط بالفيلسوف الذي انتجها، كالكوجيتو الديكارتي مثلاً، ونقد العقل المحض الكانطي، والإحالة القصدية عند هوسرل وهكذا.. ويمكن لهذا التعبير أن يمتد كذلك إلى العصور والأمم، فيقال مثلاً عصر الدين، عصر الإيديولوجيا أو العلم، وأمة المعرفة والعقل كاليونان... إلخ، لكن ما نريد أن نطوره من دلالة هذا المصطلح، هو أنه ينبغي عند استعماله ألا نجعله في حد ذاته أقنوماً (متعالياً) أي يمتلك في ذاته قدرة إنتاج الأفكار.

Deleuze: **Qu'est-ce que la philosophie?** III chapitre.

(21) يستطيع إرنست كاسيرر أن يسعد بكشفه المتميز عن كون الترميز ليس توسيطاً محايداً بين الفكر والواقع، لكنه له وظيفة إدخال الثقافي في جسد الواقعي عينه. ومثالها الأهم نسبة أينشتين، ومعها كل تطورات العلم الفيزيائي، التي تعبر عن عقلنة العالم؛ لكن هذه الوظيفة للترميز هي موضوع الإلغاء والاغتيال مع الهيمنة الكاملة للتقنية كغاية في ذاتها، بحيث لا يتبقى أدنى وهم بإمكانية استقلال ما للفكر عن الآلة.

Ernest Cassirer: **La philosophie des foemes symboliques**, tome I, La langue, éd., Minuit.

(22 ـ 23) لا يمكن أن يتهم لوي دومون كداعية للفردية، بقدر ما هو داعية لخوصنة الغرب بالفردية، باعتبارها هي محصلة الخصوصية الغربية الناجمة عما يسميه دومون نفسه بالإيديولوجيا الاقتصادية التي تميز الغرب وحده. طبعاً قد تكون الفردية ملازمة للحداثة لأن هذه الحداثة، وهي ثمرة غربية خالصة، استطاعت أن تدخل التميز داخل الكتلة السديمية للكل الذي يؤلفه مجتمع غير مستخدم للآلة. فإن لم تنفصل ذرات السديم المجتمعي عن بعضها، لن يكون هناك تفردن، وبالتالي ستظل العلاقات غير المادية، أي الميثولوجية والدينية وسواها، هي المتحكمة في كتلة (الجمعانية). كما سبق وعرضنا في هذا الكتاب حول نقد مفهوم الجمعانية.

Louis Dumont: **Essai sur L'individualisme, une perspective anthropologique moderne**, éd., Seuil, pp. 187-260.

(24) Jean Baudrillard: **L'illusion de la fin, ou la grève des événements**, éd., Galilée.

يركّز بودريار في هذا الكتاب على أطروحته المستمرة وهي شيخوخة الحضارة الراهنة. لكن نعي الحضارة لا يتأتى عن كونها اكتملت أو نضجت وحان سقوطها، ولا عن كونها أفلست واستنفدت حيويتها، لكنها وصلت راهناً إلى عتبة التجاوز الدقيقة، تجاوز لتمداد سكان العالم، للأحداث، للمعلومة، بما يعني إيذاناً بتولد الحركة المعاكسة من عطالة التاريخ والسياسة. (ص 16 وما بعدها).

كأنما العالم يولد اليوم جديداً مجهولاً وبريئاً، ويرفض الجلوس حتى على الحطام من أنظمة التحقيب المعرفي التي اغتصبته مراراً وتكراراً. فكيف يمكن التعرف عليه من بين دلالات الهجائن المستجدة المتكاثرة حول ينابيعه وضفافه. وهل لا يزال منصاعاً لاجتياح أعاصير المصادرة والتأحيد، أو أنه يصير بدوره اجتياحياً، أخيراً، بمجهوله البكر الممتنع على الأدلجة، والمنادي على الفكر بما يرجع إليه وحده كفكر. فالسؤال عن شخصيةٍ مفهوميةٍ للعالم الجديد لا يعني اصطياد مجهوله الداهم، ومعاودة سجنه في منظومة عقلانوية تلغي ينابيعه، وتبقي عليه كمصبٍّ راكد، كمستنقع؛ كيما تتلهّى الثقافويات ثانيةً باصطياد أسماكه الميتة وحدَها. فهل يستطيع سؤال الفكر أن يستردَّ لحظة اندهاشه بمولد العالم كلَّ فجرٍ بدلاً من تأبيد المآتم وسط عوالم هالكة بائرة، باحثاً حقاً عن أفاهيم عابرة لشخصية مفهومية عن عالمٍ، لا تتم هي أبداً، ولا يكفُّ هو عن النقصان.

ذلك وحده قد ينقلنا من استبدادية استراتيجية التسمية، إلى تسمية استراتيجيات لا تنتهي أسماؤها أبداً.